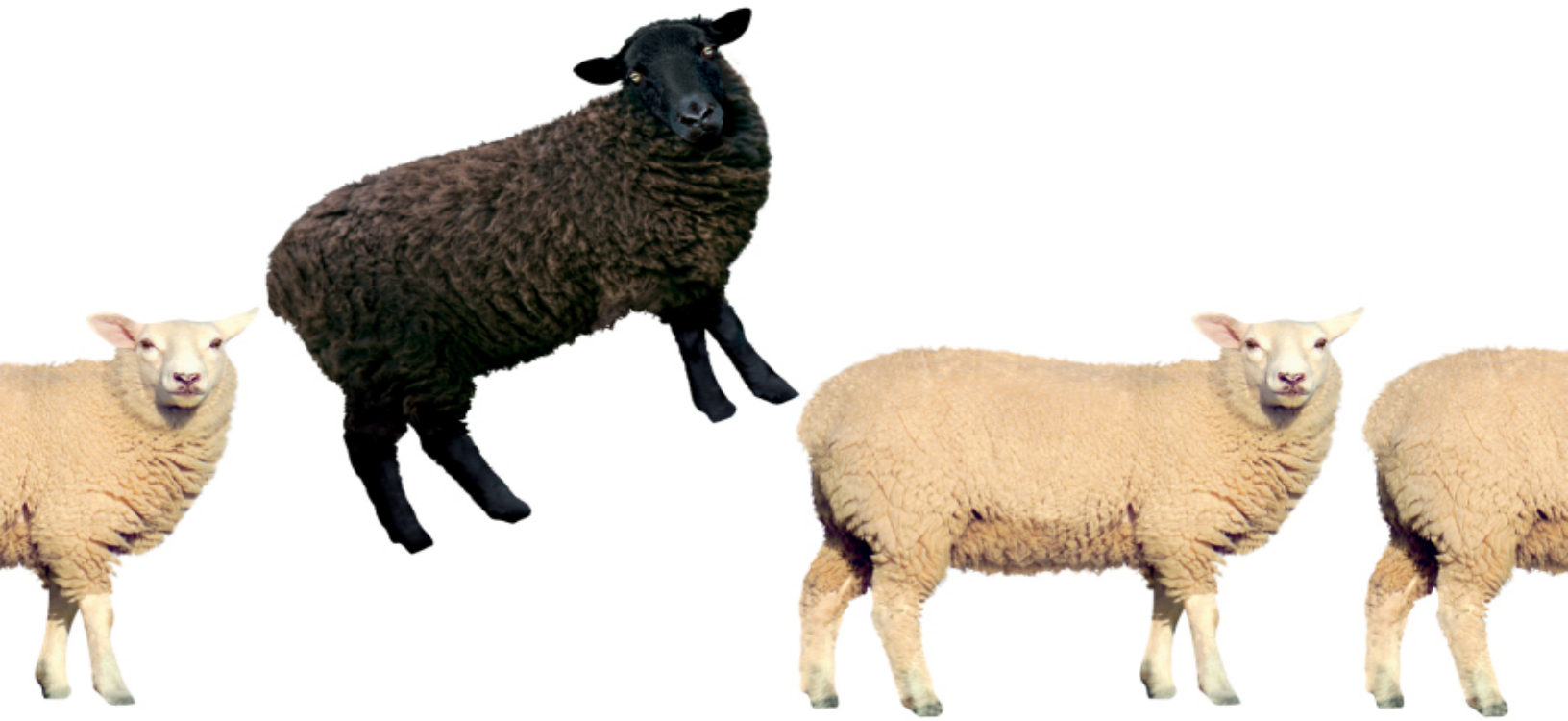
Cómo no ser un esclavo del sistema

Alexandre Lacroix

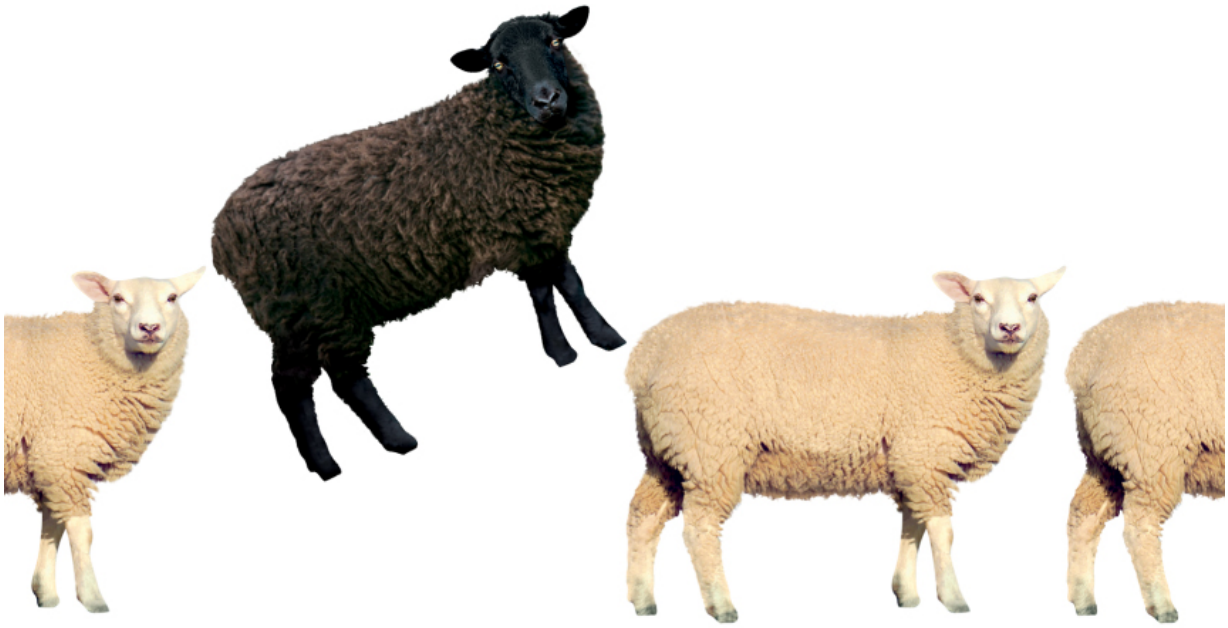
«Un libro fascinante, un camino filosófico a seguir para evitar los excesos del siglo XXI».
La Première



Cómo no ser un esclavo del sistema

Alexandre Lacroix

«Un libro fascinante, un camino filosófico a seguir para evitar los excesos del siglo XXI».
La Première



CÓMO NO SER UN ESCLAVO DEL SISTEMA

Alexandre Lacroix

CÓMO NO SER UN ESCLAVO DEL SISTEMA

Traducción de Alicia Gómez Méndez

arpa

Título original: *Comment ne pas être esclave du système?*

© del texto: Allary Éditions, 2021
© de la traducción: Alicia Gómez Méndez, 2023
© de esta edición: Arpa & Alfil Editores, S. L.
Publicado mediante el especial acuerdo con Allary Éditions y las agencias 2 Seas Literary Agency y SalmaiaLit

Primera edición: septiembre de 2023

ISBN: 978-84-19558-35-0

Diseño de colección: Enric Jardí
Diseño de cubierta: Anna Juvé
Maquetación: Àngel Daniel
Producción del ePub: booqlab

Arpa
Manila, 65
08034 Barcelona
arpaeditores.com

Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio sin permiso del editor.

SUMARIO

PREFACIO

1. Los orígenes del sistema
2. Descodificar nuestra época
3. Dandis y crédulos
4. Dominante, dominado
5. Cuando es hora de actuar
6. Por un posutilitarismo

PREFACIO

He aquí una escena que ya he vivido en varias ocasiones: un intelectual, filósofo o sociólogo se presenta en una sala de conferencias o un teatro y pronuncia un largo discurso, de sólidos argumentos, en el que critica la economía globalizada y la política contemporánea. Tiene toda la razón, su crítica está bien fundamentada y, además, el público está convencido. ¿Acaso hay aún quien no vea que el productivismo y el consumismo hacen estragos, generan desigualdades inaceptables, provocan un sufrimiento intolerable y destrozan los ecosistemas terrestres?

Pero al final de la conferencia una persona del público levanta la mano y expone su situación: «Estoy de acuerdo con todo lo que acaba usted de decir; de hecho, trabajo en el sector automovilístico. No dirijo nada, soy un simple distribuidor de piezas de recambio, un ejecutante, como quien dice. Pero con eso doy de comer a mi familia. Tengo una hija mayor a la que debo pagar los estudios. Conozco bien mi oficio, creo que soy competente. Si lo dejo todo para irme a vivir al aire libre y a producir queso de cabra, posiblemente ponga en peligro a mis hijos. Habla usted de ralentización, de sobriedad, de frugalidad feliz; yo más bien tengo miedo de que nos muramos de hambre si dejo mi trabajo, no tengo propiedades, no he heredado nada. Entonces, si todo el mundo en Francia se comporta como usted recomienda, ¿qué pasará en China y en la India? Nuestro país no solo se empobrecerá, sino que me temo que nos convertiremos en sus vasallos, ¿no cree?».

Finalmente, el intelectual sonríe, expresa con algunas frases que entiende la situación y busca una respuesta circunstancial, lo suficientemente general para resultar reconfortante. Pero el asistente que ha planteado la pregunta se vuelve a casa desconcertado. En el fondo, no sabe qué hacer. Es partícipe de un mundo con el que no está

de acuerdo, pero no ve otra solución para él y su familia. Es parte del engranaje de la gigantesca maquinaria económica y social objeto de virulenta denuncia, pero ignora cómo salir de ahí. Busca la manera de no ser esclavo del sistema.

Este libro quiere ser una respuesta para esa persona del público.

I

LOS ORÍGENES DEL SISTEMA

La modernidad se abre con una experiencia de desconexión radical. René Descartes la experimentó y la relató en su *Discurso del método*, publicado en 1637. El joven filósofo estaba de viaje por Alemania en aquel entonces:

> El comienzo del invierno hizo que me detuviese en un lugar en el que, no encontrando conversación alguna que distrajese mi atención, y no teniendo, por fortuna, ninguna preocupación ni pasión que perturbase mi ánimo, me pasaba el día entero encerrado a solas, junto a una estufa, con todo el tiempo libre necesario para entregarme a mis pensamientos.[1]

Gracias a esta ausencia momentánea de distracciones, a este pasaje vacío en un país desconocido, Descartes se dedicará al tipo de búsqueda de la verdad característico de los filósofos modernos. Se trata de retirarse del diálogo, de no absorber nueva información, de encerrarse en el fuero interno de uno mismo para examinar la validez de las enseñanzas que uno ha recibido y de las opiniones comúnmente aceptadas. Una desconexión total es lo único que proporciona las circunstancias propicias para el ejercicio de una autonomía de juicio tan perfecta.

El método inventado por Descartes, que tendrá un papel tan decisivo en el desarrollo de las ciencias y técnicas en Occidente, consiste, además, en replicar esta operación de separación en el ámbito del pensamiento, es decir, en procurar desenmarañar y separar unas ideas de otras. De hecho, el primero de los cuatro preceptos que componen el método cartesiano para progresar en el conocimiento es no añadir nada más a los propios juicios que aquello que se presenta

de forma clara e inteligible a la mente, aceptar únicamente las ideas «claras y distintas». Una idea es clara cuando no presenta ninguna sombra, ningún rastro de misterio. Para lograr tal claridad, es indispensable que esté aislada de las ideas vecinas o asociadas, que ella misma esté desconectada.

Por supuesto, este criterio elegido por Descartes no ofrece más que frágiles garantías; solo atañe a la manera en la que las ideas se presentan ante el sujeto que está pensando y no nos informa en absoluto sobre la exactitud de las propias ideas. Es como si dijéramos: «Solo me creo las teorías simples, no las complejas». O «no acepto las explicaciones multifactoriales, solo las monocausales». Si la realidad es compleja en sí misma, si no se produce nunca ningún efecto por una sola causa y si me niego a salir de este marco de razonamiento, me estoy condenando a no entender nada nunca. De la misma manera, si la existencia es sombría y confusa, pero solo deseo retener las ideas claras y distintas, no tendré perspectivas adaptadas a mi propia vida. Es como si yo decidiese, por capricho, que una luz pura bañase el paisaje mientras camino en plena neblina.

Sea como fuere, Descartes sentó las bases de un «régimen de separación» destinado a ejercer una profunda influencia en la cultura occidental, y durante varios siglos. Puesto que es difícil abordar en pocas páginas un hecho de civilización que se desgrana en un gran conjunto de disciplinas y actitudes, me limitaré a proceder con rápidas muestras, es decir, a citar algunos fragmentos de obras modernas que han tenido una repercusión de primer orden, habiendo todas ellas preconizado la distinción, el aislamiento, la desconexión.

Las exigencias de Descartes se reflejaron en primer lugar en una determinada concepción del estilo, propia del clasicismo, promovida por un célebre pasaje de *El arte poética* de Nicolas Boileau en 1674:

Hay pensamientos tan obscurecidos
Que en una espesa nube están metidos,
La más clara razón no los comprehende.
Ántes que escribas á pensar a prende.

Según la idea es clara ó es obscura,
La expresión es más limpia ó menos pura.
Quien bien concibe i dice claramente,
Las palabras le vienen fácilmente.[2]

Con estos versos, se produce un deslizamiento: la preferencia por lo «claro y distinto» —que se supone que permite el acceso a lo verdadero— pasa del campo del conocimiento al de la estética, y se convierte en un criterio de lo bello. Así pues, el propio lenguaje, que sin embargo tiene propiedades metafóricas, analógicas, alusivas, que permite imbricar ideas en las imágenes, o viceversa, y también hacer chocar significados dispares, se ve sometido por el estilo clásico a un decapado implacable, a un esfuerzo de análisis y de recorte que pone de manifiesto cada articulación de la frase y desliga sus elementos.

En el siglo posterior, es la desconexión de los poderes lo que aparece como condición imprescindible si se pretende escapar de la tiranía. La propuesta de Montesquieu en su *El espíritu de las leyes*, de 1748, como mínimo inspiró la redacción de la mayoría de las constituciones de los Estados modernos hasta nuestros días:

En cada Estado hay tres géneros de poder: el poder legislativo, el poder ejecutivo de lo que depende del derecho de gentes y el poder ejecutivo de lo que depende del derecho civil.

Cuando en la misma persona o en el mismo cuerpo de magistrados se hallan reunidos el poder ejecutivo y el poder legislativo, no hay libertad, porque se puede recelar que el mismo monarca o el mismo senado promulguen leyes tiránicas para aplicarlas tiránicamente.

Tampoco hay libertad si el poder judicial no se halla separado del poder legislativo y del poder ejecutivo. Si se encuentra unido al legislativo, sería arbitraria la potestad sobre la vida y la libertad de los ciudadanos, pues el juez sería el legislador. Si se presenta unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un tirano.[3]

No es coincidencia que la figura del soberano a menudo se compare con la figura paterna. El primer modelo de nuestras instituciones políticas, la célula madre, por así decirlo, es sin duda la familia: al principio, nuestros padres son la autoridad. Ahora bien, este primer poder que conocimos era todo uno, no admitía distinción alguna de sus funciones: los padres dictan las reglas, las aplican y fijan

los castigos, lo cual muestra cuánta madurez de pensamiento implica la invención de la «separación de poderes» bajo su aparente obviedad, y cuán lejos está de la experiencia ordinaria.

En Descartes también se distinguía el germen del dualismo, en particular, la oposición entre naturaleza y cultura. En el *Discurso del método* encontramos la fórmula según la cual debemos dotarnos de una ciencia y una técnica capaces de «convertirnos en dueños y señores de la naturaleza». Si estamos ante el anuncio de un programa —al cual es tentador atribuir la actual crisis ecológica como resultado, por un atajo un tanto simplista—, llama la atención que los filósofos modernos, en lugar de considerar a los humanos seres naturales, no hayan dejado de definirse como animales desconectados de la naturaleza.

Precisamente esta convicción es la que anima a Jean-Jacques Rousseau, que subraya desde su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* de 1754:

> Guardémonos, pues, de confundir al hombre salvaje con los que tenemos ante los ojos. […] El caballo, el gato, el toro y aun el asno mismo tienen la mayor parte una talla más alta y todos una constitución más robusta, más vigor, más fuerza y más valor en los bosques que en nuestras casas; pierden la mitad de estas cualidades siendo domésticos, y podría decirse que los cuidados que ponemos en tratarlos bien y alimentarlos no dan otro resultado que el de hacerlos degenerar. Así ocurre con el hombre mismo: al convertirse en sociable y esclavo, vuélvese débil, temeroso, rastrero.[4]

Bien considerada provechosa, según Descartes, porque nos protege de las inclemencias del tiempo, de las catástrofes, de la enfermedad, o bien calificada de nefasta, según Rousseau, nuestra desconexión del estado de naturaleza es, por tanto, un hecho para la aplastante mayoría de los pensadores modernos. Parece no habérseles ocurrido que la cultura se podía concebir como una prolongación, o, más bien, una expresión directa de ciertas potencialidades de la naturaleza sin discontinuidad alguna entre ambas.

En economía, la manía de establecer distinciones ha hecho milagros. La economía política clásica nace con la publicación de *Una*

investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, del escocés Adam Smith, en 1776. Esta «investigación», cuyo objetivo manifiesto es encontrar los medios para aumentar la prosperidad material, elogia la «división del trabajo» desde el principio.

Puesto a ensalzar el valor de esta división, Smith parte del ejemplo de una fábrica de alfileres. Supongamos que un obrero sea muy diestro, explica, y que tenga por cometido fabricar alfileres. Dado que se deben ejecutar varias operaciones para obtener un solo alfiler, no se contempla que tal obrero consiga terminar más de una veintena al final de su jornada. Pasemos ahora a descomponer el proceso de fabricación en etapas claras y distintas y observemos qué ocurre: «Un obrero saca el hilo de la bobina, otro lo estira, un tercero lo va cortando, el cuarto lo afila, el quinto se dedica a pulir el extremo donde se colocará la cabeza». A su vez, la cabeza es objeto de numerosas acciones; «es un oficio 'distinto y separado'», apunta Smith, del de pinchar los alfileres en papel para luego venderlos. El resultado: si la confección de un alfiler se desglosa en dieciocho tareas básicas, una fábrica pequeña con solamente una decena de obreros, de los cuales algunos se encargan de dos o tres tareas, producirá cuarenta y ocho mil alfileres en un día.

Prosigo con este panorama del afán separador de la modernidad con una mirada puesta en las concepciones de la pedagogía. En sus *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*, de 1791, Nicolas de Condorcet distingue con vehemencia la instrucción de la educación.

El Estado —sostiene— debería conformarse con asegurar la instrucción de los niños en las escuelas, es decir, con enseñar las «verdades de hechos» y los métodos de cálculo. Así, no es deseable que los poderes públicos se ocupen de propagar «opiniones políticas, morales y religiosas», ni que se inmiscuyan en el ámbito de la educación, que corresponde a la familia y los allegados. Limitarse a la instrucción supone dejar a cada uno la libertad de sus convicciones, y,

por ende, preservar la autonomía del juicio. Es de esperar, según Condorcet, que el maestro de la escuela o el profesor nunca se exprese sobre la felicidad o la sensatez, sobre cuestiones filosóficas, por temor a socavar esta especie de fortaleza interior en cuyo centro cada ser humano está en condiciones de afirmar «pienso, luego existo». Desconectar la adquisición de competencias y el cuestionamiento del sentido de la vida es el abecé de la formación de la ciudadanía moderna.

Siguiendo una lógica similar, el utilitarista inglés John Stuart Mill explica en su ensayo *Sobre la libertad*, de 1859, que conviene disociar la esfera pública y la esfera privada, e incluso la preocupación por el bien común y la búsqueda de la satisfacción personal, en tanto en cuanto no son directamente contradictorias entre sí: un Estado solo evitará volverse despótico —establece— si nos garantiza «diseñar el plan de nuestra vida que encaje con nuestro carácter; de hacer lo que queramos ateniéndonos a las consecuencias; sin impedimentos de nuestro prójimo en tanto lo que hacemos no le perjudique, aunque puedan pensar que nuestra conducta es estúpida, depravada o incorrecta». Mientras no hagamos daño a nadie, somos los únicos responsables de nuestras acciones, de incluso definir nuestra línea de comportamiento, y las críticas del prójimo no pueden afectarnos. ¿Cómo ignorar en esta afirmación el estricto reflejo, desglosado en el plano existencial y moral, de la desconexión cartesiana inaugural? Si soy el único que puede juzgar lo verdadero, se desprende necesariamente que nadie más que yo decidirá por mí sobre el bien ni la orientación que yo confiera a mi destino. No son las relaciones que establezco con los demás las que determinan mis obligaciones en primera instancia, sino solo mi voluntad personal de entablar una u otra relación. Como sujeto moral, me mantengo sin contacto. Y solo estoy en deuda si robo o hago daño a los demás.

Lejos de esta mentalidad liberal, Karl Marx también desarrolló un modelo de comprensión de la realidad sociopolítica basado en la identificación de líneas divisorias, en grandes oposiciones.

Así pues, el joven Marx, en sus *Manuscritos de 1844*, define la alienación del trabajador en el sistema de producción capitalista como el hecho de estar «privado» de su obra. El campesino o el artesano de las sociedades tradicionales se sentían implicados en su trabajo, pero igualmente ligados por todas las fibras de su ser al producto de este. El pastor que guía su rebaño al campo, el hortelano que recoge manzanas o cerezas o el carpintero que confecciona una mesa están en íntima connivencia con lo que cuidan, cosechan o moldean: el mundo de la producción en las sociedades tradicionales está unido a la vida misma. Sin embargo, en la fábrica del mundo industrial, este vínculo delicado, afectivo e intelectual está roto. El obrero, encadenado a una etapa hiperespecializada de la producción, a una tarea desconectada de las otras y de toda finalidad concreta para él, no siente sino indiferencia para con el producto de su trabajo, o sea, la mercancía que sale de la fábrica. Según Marx, esto acarrea una desecación progresiva de la conciencia de los trabajadores:

> El trabajador se relaciona con el producto de su trabajo de la misma manera que con un objeto ajeno. Habida cuenta de ello, resulta evidente que cuanto más se dedica el trabajador a su trabajo, más poderoso se vuelve el mundo exterior, el mundo de los objetos que crea ante sí, y cuanto más se empobrece él mismo, más pobre se vuelve su mundo interior, menor es su propiedad.[5]

Ahora bien, si esta alienación representa, por así decirlo, la desgracia interior del trabajador, que se expone a verse desprovisto de su sustancia afectiva y psíquica por su cometido, vampirizado por la mercancía, el espacio social exterior, tal y como lo concibe Marx, se ve atravesado por barreras de clase infranqueables. Así lo afirma con vigorosidad el *Manifiesto del Partido Comunista*, coescrito con Friedrich Engels en 1874:

> La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases.
>
> Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras, franca y abierta.[6]

Partiendo de tal conclusión, el comunismo se proponía reconciliar la sociedad consigo misma, pero sus experimentos históricos no lo lograron, sino que recrearon nuevos enfrentamientos, entre bolcheviques y los *muzhik*, entre los *apparatchik* y el pueblo, entre los miembros del Partido y los enemigos de la revolución, como si, en el caso de los filósofos modernos, la pasión por la distinción sobreviviera a todos los esfuerzos de reunificación.

Al término de este recorrido, podemos recoger en una tabla las múltiples repercusiones de la lógica de desconexión propia de la primera modernidad.

EL RÉGIMEN DE SEPARACIÓN DE LA PRIMERA MODERNIDAD	
METAFÍSICA	Yo/Los demás
	Sujeto/Objeto
	Alma/Cuerpo
	Dios/Hombre
	Naturaleza/Cultura
CIENCIA	Verdadero/Falso
	Claro y distinto/Oscuro y confuso
	Sabio/Ignorante
POLÍTICA	Estado/Ciudadano
	Poder ejecutivo/legislativo/judicial
	Esfera pública/Esfera privada
	Instrucción/Educación
ECONOMÍA	División del trabajo
	Tiempo de trabajo/Ocio
	Productor/Producto
	Capital/Salario
	Burgués/Proletario

Con todo, se impone una conclusión casi evidente bajo esta tabla: hemos dejado atrás esta modernidad separativa. Si convenimos que la primera fase de la modernidad comenzó a mediados del siglo XVII, más o menos con el *Discurso del método*, parece que efectivamente concluyó en 1989, con la llegada de la web. Ciertamente, todos los antagonismos estructurales de la primera modernidad —alma/cuerpo, naturaleza/cultura, público/privado, etc.— padecen una profunda crisis, parecen abocados a la caducidad. Precisamente por este motivo el mundo actual se torna tan preocupante, vertiginoso, casi indescifrable para quienes han nacido antes de 1989. Para cualquiera que haya crecido con las creencias, las convicciones y la manía de la desconexión características de la primera modernidad, es indispensable una robusta actualización de las categorías. Tenemos que repensar el mundo bajo nuevos auspicios.

———

1 Descartes, René, *Discurso del método* (Juan Carlos García Borrón, trad.), Penguin Clásicos, 2021.

2 Boileau, Nicolas, *El arte poética* (Don Juan Bautista Madramany y Carbonell, trad.), editado en Valencia, por Joseph y Tomás de Orga, 1787.

3 De Secondat Montesquieu, Charles, *El espíritu de las* leyes (Demetrio Castro Alfín, trad.), Ediciones Istmo, 2002.

4 Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Ángel Pumarega, trad.), Ediciones Calpe, 1923.

5 N. de la t.: traducción propia de la cita reproducida en francés en el libro original.

6 Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista* (trad. desconocido), Editorial Verbum, 2019.

II

DESCODIFICAR NUESTRA ÉPOCA

Pocas veces recibimos el golpe por donde lo esperamos.

Arbitrario, compartimentado y segregacionista. Así fue siempre el régimen de separación de la primera modernidad. Presentaba algunas vulnerabilidades desde el principio y era previsible que las sacudidas acabarían por derrumbarlo. Pero las dos principales amenazas que pesaban sobre él en primer lugar, curiosamente, no lo debilitaron.

Así pues, habría cabido esperar que la réplica viniera de la sociedad movilizada, de un levantamiento político: el gran impulso colectivista nacido en el siglo XIX podría haber puesto fin a la separación entre el capital y el trabajo, a la dominación de la clase burguesa sobre el proletariado, y haber sentado las bases de un mundo sin líneas de demarcación, de un mundo compartido. Las cuatro propuestas insignia del *Manifiesto del Partido Comunista*, aplicadas al pie de la letra, van bastante más allá de un simple cambio en el modo de producción y del reparto de la riqueza, y aspiran, ni más ni menos, a modelar una nueva humanidad: Marx y Engels recomiendan abolir la propiedad privada, anular los vínculos familiares y confiar la educación de los niños a las instituciones públicas, destruir el contrato matrimonial e instaurar la comunidad de las mujeres, pero también eliminar las patrias y las nacionalidades. Si entrase en vigor un programa así, ya no podría tomar nada del espacio social para apropiármelo y disfrutarlo: ni tierra, ni casa, ni bien material, ni hijos, ni amor. Cada pequeño ser humano estaría educado por lo común y lo común se apoderaría del conjunto de los aspectos de la vida adulta. La postura individualista se volvería insostenible. Mi plenitud personal se

imbricaría en la de los demás. Después de la disociación generalizada de la primera modernidad, estaríamos ante el advenimiento de un modelo de asociación: «En lugar de la antigua sociedad burguesa y sus clases y el antagonismo de estas, habrá una asociación de individuos en la que el libre desarrollo de cada uno será condición indispensable para el desarrollo de todos»,[1] proyectan Marx y Engels. Evidentemente, una teoría política tan radical lanza un órdago exorbitante a la práctica, por lo que ningún experimento histórico ha llegado tan lejos como el *Manifiesto*. Al final, la aspiración al colectivismo no ha tumbado el individualismo liberal, a pesar de los defectos de este último.

El régimen de separación de los filósofos modernos habría podido igualmente sucumbir a una crítica de orden más filosófico y hundirse en razón de sus flaquezas intrínsecas. De hecho, la pretensión de René Descartes de buscar la verdad con las únicas fuerzas de su entendimiento, de pensar por sí mismo, se apoya en gran medida en una comprensión superficial del funcionamiento del lenguaje.

Je pense, donc je suis, es decir, «pienso, luego existo»: ¿cómo no darse cuenta de que esta orgullosa reivindicación se construye con las palabras de otros, utilizando una lengua que ha nacido y se ha enriquecido con las interacciones de innumerables interlocutores a lo largo de varios siglos de historia? El lenguaje que utilizamos se ha desarrollado lentamente, por capas, de forma participativa, y se nos ha transmitido para que podamos reflexionar a través de este marco común. Retomemos la frase de Descartes, palabra por palabra. El pronombre *je* (yo) sugiere que tengo una identidad personal estable y centralizada, una especie de torre de control, que no soy una mera colección de impresiones heterogéneas, lo cual es, cuando menos, una fuerte suposición. El verbo *pense* (pienso) implica un determinado tipo de actividad física, que no equivale a «querer» ni a «desear»; tampoco a «recitar» ni a «rogar», y que no sale tan espontáneamente como Descartes parece creer. Al fin y al cabo, a pensar se aprende. En cuanto al verbo *suis* (soy, existo), resulta terriblemente impreciso. Hay muchas

cosas que «son», que «existen». Cuando afirmo que «soy», que «existo», ¿estoy diciendo que tengo la misma forma de «ser» que una mesa, una constelación, un fotón, un personaje de ficción o una ecuación? ¿Que esta oración interrogativa que estás leyendo ahora mismo? Existo, por supuesto, pero de nada me sirve proclamarlo mientras no haya especificado cuál es la sustancia de mi ser. Ni la locución *donc* (luego, por tanto), fundamentada en la operación lógica de la deducción, ni la coma, vinculada a las respiraciones necesarias de nuestro lenguaje, al aliento y a la caja torácica, conllevan pesados supuestos ni invocan una historia profunda e intangible, la de la pluralidad humana.

En definitiva, el régimen de separación de la primera modernidad merecía ser rechazado por la sencilla razón de que apostaba excesivamente por la independencia soberana de juicio. Algunos pensadores han tratado de desmontar el edificio cartesiano destacando, con buenos argumentos, esta primacía de la intersubjetividad a partir de la cual pensamos y existimos. Sin embargo, estos ataques críticos no han vencido al individualismo metodológico.

Aquello que no lograron ni los movimientos colectivistas ni las filosofías de la intersubjetividad lo ha conseguido la tecnología con una facilidad y rapidez desconcertantes.

Volvamos a la situación a la que se alude al comienzo del *Discurso del método*: supongamos que, en la actualidad, te encuentras atrapado unos días de invierno en un hotel Ibis cercano a la estación de tren de Colonia. Si dispones de un *smartphone* y de un ordenador portátil y si en la recepción del hotel te han facilitado la clave del wifi, te encontrarás solo y lejos de tu casa, sí, pero recibes constantemente mensajes de tus seres queridos. Los *e-mails*, SMS, llamadas de Skype o de WhatsApp se dirigen a ti personalmente, pero con Facebook e Instagram, tus redes sociales, te ves sumergido en una suerte de baño de información, de cosas ya vistas y de reflexiones dimanantes de tu círculo familiar, de compañeros de trabajo, de amigos, en el sentido

más amplio de la palabra. Incluso en ausencia de interlocutores directos, te encuentras en el núcleo de incesantes intercambios. De ahí que tu propio flujo de conciencia se vea interrumpido constantemente, seccionado por frases e imágenes emitidas por los demás. No es exagerado afirmar que vivimos desde entonces en una especie de «telepatía asistida por las máquinas». La intersubjetividad ya no es un concepto filosófico abstracto ni una brizna moralizadora, en tanto que nos exige no considerarnos el centro del mundo y pensar en los demás. En cambio, se ha convertido en nuestra condición existencial más concreta. Se nos empuja a considerarnos íntima y realmente como nodos de una red inmensa.

Esto no está exento de nuevas dificultades. Si me dejo cautivar por completo por estas solicitudes telepáticas, corro el riesgo de dejar de saber realmente quién soy, de perder el contacto conmigo mismo, de convertirme en una simple malla, un punto de paso, un polo neutro al que entran y del que salen mensajes, me arriesgo a desaparecer, a confundirme con mis interacciones. Las tecnologías conectadas han expulsado al sujeto de la fortaleza en la que se atrincheraba, pero solo para encerrarlo mejor en una red. Si el declive de los primeros filósofos modernos fue el solipsismo, si su defecto consistió en encerrarse en sí mismos sin dar importancia a los demás, el peligro para los humanos de la era conectiva sería más bien el exceso de apertura, la reducción de la interioridad, la pérdida de la perspectiva y de singularidad.

Esta telepatía asistida por las máquinas, a la cual los nacidos antes de 1989 todavía tienen que acostumbrarse, se repite en una nueva forma de aparecer de la verdad, propia de la modernidad conectiva.

Si para Descartes y los primeros filósofos modernos una idea solamente merecía consideración en la medida en que se pudiese entender de manera clara y distinta, la segunda modernidad abandona este criterio y valora principalmente el razonamiento en arborescencia, las correspondencias que se establecen entre las ideas, el pensamiento complejo. En una conferencia internacional en 1965, un sociólogo de la comunicación visionaria, Ted Nelson, se presentó ante un grupo de

ingenieros informáticos. Quería proponerles un nuevo concepto, el de «enlace hipertextual», para sugerir el cambio de lógica que se estaba produciendo, y habló en estos términos: «Permítanme presentarles la palabra 'hipertexto', que designa un conjunto de material escrito o visual interconectado de una forma tan compleja que no se podría presentar ni representar fácilmente sobre el papel».[2]

Lo mínimo que podríamos decir es que esta definición no destaca por su claridad y distinción. Sin embargo, Nelson había comprendido antes que nadie que la noción tradicional de texto iba a quedar desvirtuada: en la era de los ordenadores y las bases de datos, es posible plantear el viaje al conocimiento en más de dos dimensiones. La escritura, ya sea en rollos de papiro o en libros encuadernados, es plana, lineal, como el pensamiento del sujeto atrincherado en su habitación, a quien nadie perturba. Pero eso era antes de la llegada de los dispositivos conectados. Ahora, todos los documentos existentes pueden vincularse entre sí, en cualquier dirección. Haz clic en una palabra de la frase «pienso, luego existo» y descubrirás que, además de su significado inmediato, que se puede descifrar por desplazamiento horizontal, también esconde una profundidad, abre vías de exploración prácticamente ilimitadas. En un mundo de hipervínculos, ya no hay ideas claras ni distintas, o, mejor dicho, la claridad y la distinción son simples efectos de superficie, destellos de ciertos enunciados bien pulidos, que, además, tienden a cegarnos y a disuadirnos de penetrar en sus galerías subterráneas. Pasar a la lectura multidimensional, activar los hipervínculos o navegar de un medio a otro es aceptar que la circulación en el conocimiento es aleatoria y que la verdad nunca se muestra en su totalidad en una hoja de papel.

Este concepto de enlaces de hipertexto fue verdaderamente seminal. Inspiró las ventanas de la famosa interfaz del Apple Lisa, retomada por Microsoft como Windows y destinada a convertirse en hegemónica en el mercado de los ordenadores personales. Precisamente mientras reflexionaba sobre este tema fue cuando el informático británico Tim Berners-Lee inventó la World Wide Web,

que, en lenguaje técnico, no es más que un sistema universal de hipertexto simplificado.

La modernidad conectiva no se contentó con perjudicar la autonomía del sujeto, es decir, la psicología humana y las modalidades de acceso al saber, sino que también abolió la tradicional oposición entre naturaleza y cultura.

Partamos de un suceso llamativo: a finales de 2019, Australia vivió una excepcional ola de calor relacionada con el calentamiento global; la temperatura media del continente alcanzó un pico de 41,9 °C el 17 de diciembre, con un récord absoluto de 49,9 °C en la llanura de Nullarbor al día siguiente. Esta subida del mercurio desencadenó decenas de miles de incendios forestales que se extendieron rápidamente y devastaron más de dieciocho millones de hectáreas en pocas semanas. ¿Se trata de una catástrofe natural? No, no del todo. En la medida en que las emisiones de gases de efecto invernadero provocan el calentamiento global, se trata más bien de una consecuencia naturalizada de las acciones humanas, un fenómeno mixto y ambivalente que no puede explicarse manteniendo la línea divisoria entre naturaleza y cultura.

Sin necesidad de evocar acontecimientos tan paroxísticos, basta con salir a pasear, con haber viajado, para darse cuenta de que la morfología de la tierra se ha antropizado en gran medida. No quedan muchos lugares en la tierra indemnes de la intervención humana. Se han cultivado las colinas y las llanuras, los bosques y los parques nacionales son objeto de conservación; los hitos de colores balizan los senderos de largo recorrido incluso en los rincones más remotos; sin olvidar que la costra de hormigón y alquitrán de las ciudades, los asfaltos y las autopistas no para de crecer. Por tanto, aunque creo pertinente seguir utilizando el término *naturaleza*, recordemos que no es en absoluto un sinónimo de naturaleza prístina y que nuestros entornos se han visto gravemente afectados por la civilización.

En el ámbito de la investigación científica, desde principios de los años 2000 existe un apasionante debate en torno a la noción del

Antropoceno. ¿Hemos cambiado de época geológica? ¿La actividad del *Homo sapiens* modifica significativamente la última capa de suelo terrestre? Así opina Paul J. Crutzen, galardonado con el premio Nobel de química. Según él, hemos dejado atrás el Holoceno, que comenzó hace 11 700 años; la humanidad, desde entonces, representa una «fuerza geológica» por sí misma. La Unión Internacional de Ciencias Geológicas hasta ahora no ha hecho oficial el cambio de época, aunque este sea objeto de un acalorado debate dentro de la organización. Una de las manzanas de la discordia es la identificación del punto de inflexión: ¿Cuándo habría comenzado el Antropoceno? ¿Con la Primera Revolución Industrial? Pero el uso intensivo del carbón se limitó inicialmente a los países industrializados, especialmente Europa y Norteamérica, por lo que no hay rastro de él en el suelo de los cinco continentes, por tanto, no se puede hablar de un cambio geológico global. Parece haber consenso en que las pruebas nucleares realizadas por Estados Unidos y Rusia durante la Guerra Fría esparcieron partículas radiactivas por todas partes. Si Crutzen tiene razón, si realmente estamos en el Antropoceno, entonces hasta el polvo que levantamos cuando caminamos por la montaña o el desierto tiene componentes industriales.

Como consecuencia de la desaparición de un medio ambiente auténtico y preservado, ya no es pertinente mentar la «naturaleza humana» como si designase una entidad autónoma e intangible. Una serie de descubrimientos e innovaciones en el campo de la genética y la biología ahora nos permite leer el código del ADN celular justo después de la fecundación, pero también borrar secuencias de este código o interpolar otras, manipular los genes de la vida e incluso clonar. Sin llegar a usos tan extremos de la biotecnología, nuestro empleo de vacunas, antibióticos, cirugías y prótesis se ha convertido en algo tan común que los muchos seres humanos que tienen acceso a la asistencia sanitaria han dejado de ser seres en bruto, y están ellos mismos, como los campos y las colinas, «artificializados» hasta la médula. En su estilo profético tecnófilo, a menudo delirante, los

transhumanistas no piden más que extraer todas las consecuencias de esta situación inédita: el *Homo sapiens* probablemente sea la primera especie animal en dotarse de los medios para controlar su evolución.

En el ámbito de la economía, la modernidad conectiva ha sacudido las reglas del juego y, también aquí, muchas de las líneas de demarcación y los antagonismos estructurales heredados de la era industrial se han difuminado, si no borrado.

En primer lugar, la preciada división del trabajo de Adam Smith está siendo sustituida por el *multitasking*. En lugar de repetir mecánicamente una sola operación de la mañana a la noche, sobre todo en lo referente, entre otros, al sector servicios, se invita al empleado a ser flexible y receptivo, respondiendo casi instantáneamente a las instrucciones que recibe y realizando varias tareas en paralelo. Así es como el ejecutivo que está reunido comprueba el flujo de correos electrónicos y SMS; como el contable que verifica la activación de los macros en una hoja de cálculo de Excel responde a las preguntas que le llueven de sus superiores en la oficina diáfana; como el director de arte, mientras ajusta los parámetros de una maquetación, le hace un *briefing* en voz alta al ilustrador, como el médico, durante una consulta, descuelga el teléfono y anota la cita de su próximo paciente. El *multitasking* es al trabajo especializado lo que la telepatía asistida por las máquinas al flujo de conciencia o, incluso, el hipertexto al libro en papel: la interacción se impone a la acción.

En segundo lugar, uno de los mayores cambios provocados por las tecnologías conectadas, aunque poco señalado por los observadores del mundo del trabajo, es que muchos empleados se han convertido en propietarios de sus herramientas de producción. La fábrica de la Primera Revolución Industrial, ya sean los altos hornos de la siderurgia o el telar de la industria textil, era propiedad del patrón; si quería ganarse el pan, el trabajador tenía que fichar y hacer sus horas.

Si el trabajador caía enfermo o decidía no volver, se le sustituía. Ahora, las herramientas de producción son el ordenador portátil, el

smartphone, quizás el coche, cuyo propietario es el trabajador. Así pues, su relación con el capitalista cambia. El desarrollador de una agencia web, el gestor de carteras de un banco o el comercial de una empresa tienen la posibilidad de dar un portazo en cualquier momento y de marcharse con sus archivos y sus contactos de clientes, o hasta de montar su propio negocio en un sector afín. El trabajo ya no es cautivo, y este es el lado bueno de esta nueva situación para el empleado. La otra cara de la moneda, el precio que hay que pagar por esta libertad, es que la frontera entre el trabajo y el tiempo libre se ha vuelto porosa. Un creativo, un periodista, un jefe de proyecto o un ingeniero pueden tener una idea brillante o entablar un contacto decisivo para su actividad en cualquier momento, a última hora de la tarde, el fin de semana o en vacaciones. ¿Quién no revisa su correo de trabajo en la playa en verano?

Con todo, más profundamente aún, la fuente de producción de valor, el núcleo mismo del reactor de las economías desarrolladas, también se ha visto afectada por la tecnología. La primera modernidad había colocado la separación de sujeto y objeto en el centro de su visión del mundo. A partir de entonces, para crear riqueza, los sujetos tuvieron que encontrar la forma de producir un gran número de objetos manufacturados hasta generar rendimientos de escala. Para ganar miles de millones a principios del siglo XX, como lo hizo Henry Ford en 1908, era necesario poseer factorías y fabricar un producto de consumo cotidiano a un precio accesible para las masas, como el Ford T. Pero la mayoría de los que se han hecho multimillonarios desde 1989 se han emancipado de este dictado del objeto manufacturado, no han razonado en términos tan materiales, al contrario, han lanzado sitios web, o más bien plataformas, cuya función esencial es poner en contacto la oferta y la demanda. ¿Qué es Amazon? Una interfaz que conecta a los productores de libros o electrodomésticos con los consumidores. ¿Qué es Uber? Una interfaz que conecta a los conductores con sus pasajeros. ¿Qué es Facebook? Una interfaz que conecta los servicios de *marketing* con los perfiles de los individuos a

los que se dirigen. En otras palabras, en la era de la modernidad conectiva, son las relaciones, incluso más que los propios objetos, las que generan beneficios; no es transformando las materias primas, sino facilitando los vínculos, como se consiguen los mayores márgenes y se tiene alguna posibilidad de conquistar una posición de monopolio.

Estas diferentes características de la modernidad conectiva, que la alejan tan radicalmente de la era de la separación que la precedió, pueden presentarse a su vez en un cuadro sintético para tener una visión de conjunto de lo que ha cambiado desde 1989.

MODERNIDAD SEPARATIVA	MODERNIDAD CONECTIVA
Soledad	Telepatía asistida por las máquinas
Yo/Los demás	Intersubjetividad
Dualismo	Holismo
Naturaleza/Cultura	Antropoceno
Naturaleza humana	Eugenesia, transhumanismo
Separación humano/máquina	Simbiosis hombre-máquina
Herramientas técnicas manejadas por el ser humano	Entorno técnico que engloba al ser humano
Textos	Hipertextos
Ideas claras y distintas	Arborescencias, pensamiento complejo
Verdadero/Falso	Teorías de la conspiración, *fake news*
Sabio/Ignorante	Compartir conocimientos
División de las disciplinas	Transdisciplinaridad
Separación emisor/receptor en los medios tradicionales	Todo receptor es emisor en la web
Esfera pública/Esfera privada	Transparencia
Habeas corpus, defensa de las libertades individuales	Extracción de los datos personales
Confidencialidad médica	Bases de datos genéticos y biomédicos
Mercancías	Plataformas
Existencias	Flujo

Propiedad privada	Economía colaborativa
División del trabajo	*Multitasking*
Tiempo de trabajo/Tiempo libre	Fusión trabajo-ocio
Burguesía/Proletariado	Burguesía bohemia, intelectualidad precaria, *freelance*

El enfoque de esta tabla evitará muchas sorpresas innecesarias. Al igual que la proliferación de incendios forestales en Australia sigue siendo inexplicable y sorprendente hasta que abandonamos la distinción entre naturaleza y cultura, hay una serie de fenómenos contemporáneos que se escapan a nuestra comprensión si tratamos de interpretarlos en términos de las categorías de la modernidad separativa. Por ejemplo: el hecho de que un presidente estadounidense haga sus declaraciones de política interior y exterior a través de su cuenta personal de Twitter; que la capitalización de Netflix haya superado a la de Disney y la de Amazon a la de los supermercados Wal-Mart; que un adolescente que graba vídeos en su habitación sea más famoso que un cómico salido del Actors Studio o un miembro de la Comédie-Française; que las parejas salgan a cenar a la luz de las velas, pero dejen sus teléfonos móviles encendidos sobre la mesa (con la pantalla bloqueada con código secreto); que el pasajero que se sienta a tu lado en el tren de repente empiece a hablar en voz alta y te preguntes qué quiere de ti, hasta que ves el discreto auricular inalámbrico alojado en su canal auditivo; que te haya ido mal en una de tus últimas entrevistas de trabajo porque al seleccionador no le gustó una de tus publicaciones en Facebook o un viejo vídeo tuyo en YouTube, o que el espacio de libertad de expresión más increíble jamás creado sea también la herramienta de vigilancia más poderosa jamás desarrollada.

1 Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista* (trad. desconocido), Editorial Verbum, 2019.

2 N. de la t.: traducción propia de la cita reproducida en francés en el libro original.

III

DANDIS Y CRÉDULOS

En la era de la web, ¿cuál es la actitud correcta? ¿Cómo es mejor vivir?

Descartemos de entrada dos comportamientos absurdos, dos errores contrapuestos.

La postura reaccionaria de quien prefiere salvar el viejo mundo de la separación y fingir que la conexión no existe es tan inútil como hipócrita. Inútil porque nuestra dinámica de civilización no tardará en barrer este tipo de anquilosamiento esporádico. La cuestión nunca ha sido tomar partido a favor o en contra de la tecnología, porque realmente no importa. Imagínate que en 1882 o 1883, cuando la compañía Edison empezaba a electrificar las ciudades, un cenáculo de intelectuales se hubiera reunido en Manhattan o en el Barrio Latino y hubiera pasado largas tardes debatiendo esta grave cuestión: ¿es el alumbrado eléctrico algo bueno o malo? Por muy animadas que fueran sus discusiones, no habrían sido más que cháchara y una pérdida de tiempo. Que uno esté o no a favor de la electrificación a finales del siglo XIX es indiferente; un proceso de este tipo no requiere aprobación o condena desde el punto de vista moral, sino comprensión desde la perspectiva antropológica. ¿Qué significa para el ser humano poder accionar un aluvión de vatios en casa mediante un interruptor, poder trabajar de noche, deambular por calles iluminadas y escapar de la oscuridad? Los intelectuales de hoy en día que se lanzan en encendidas diatribas contra el teléfono móvil, o que vilipendian las redes sociales, a menudo caen en la caricatura; como el médium que se concentra para mover un vaso con la sola fuerza de su

mente, parecen haberse convencido de que su vindicta bastará para desviar el curso de los acontecimientos.

La postura del objetor de conexión es también hipócrita porque supone una independencia de la organización colectiva que, en realidad, solo se permite a los privilegiados. Así es como hemos visto surgir un «dandismo de desconexión» entre ciertas élites, que tienen tiempo libre para dar un paso atrás, para retirarse de las exigencias profesionales durante días o semanas, por la simple pero inconfesable razón de que cuentan con un patrimonio y unas cuentas bancarias bien abastecidas. La perspectiva idealista, la «emboscadura» tan querida por el romanticismo alemán y por Ernst Jünger, no es más que avatares del desprecio aristocrático por las clases trabajadoras, sobre las que recae el peso de toda la sociedad. En la base de la escala, en el lado de los trabajadores pobres, de los frágiles, de los migrantes, el teléfono móvil se percibe como un viático, una herramienta casi indispensable para la supervivencia.

De hecho, los períodos de confinamiento durante la pandemia de la covid-19 han demostrado cuán vital se ha tornado el acceso a la red: mientras los ejes de las megalópolis, las plazas públicas, las estaciones de tren y los aeropuertos se vaciaban y el mundo exterior se ralentizaba, en un flujo y reflujo inquietante, el caudal de las telecomunicaciones aumentaba: durante estos períodos, muchos empleados pudieron seguir trabajando, mantener sus ingresos y proteger a sus familias gracias a su conexión, que resultó ser una protección.

Sin embargo, la opción contraria, es decir, el asentimiento incondicional a la movilización de todas y cada una de las personas por parte de una red cuya malla se va estrechando, tampoco es una opción defendible. ¿Cómo no darse cuenta de que la ofensiva conectiva está causando graves daños en los distintos frentes por los que ataca? Llevada a sus últimas consecuencias, conduciría a la pérdida del pensamiento crítico y de la independencia de juicio; al fin del tiempo libre; a la imposibilidad de escapar al control; a la

evaluación sistemática de los servicios que prestamos o recibimos; a la optimización forzada del comportamiento; a la intrusión de artefactos en nuestros cuerpos y cerebros; a la vigilancia continua de nuestro rendimiento, tanto físico como intelectual; a la eugenesia y a la estrecha imbricación del ser humano, reducido a la condición de engranaje, en la máquina productiva. La conexión integral significaría nada menos que una perfecta tiranía.

El horizonte del «totalitarismo digital» ya se deja entrever con los programas de espionaje masivo establecidos en las democracias occidentales, y de forma aún más inquietante en el Sistema de Crédito Social instaurado en China. Desde marzo de 2018, a cada ciudadano de la República Popular China se le atribuye una puntuación de ciudadanía, calculada a partir de los datos recogidos sobre el interesado. A quien haya publicado críticas al Partido, pertenezca a una minoría religiosa reprimida o tenga antecedentes penales, se le rebaja la puntuación, con consecuencias sobrecogedoras para la vida cotidiana, puesto que una mala puntuación es privativa del acceso al transporte y de la libertad de movimiento de una provincia a otra o al extranjero, dificulta la obtención de préstamos bancarios, incrementa las pólizas de seguros, prohíbe montar un negocio o matricular a los hijos en las mejores escuelas y universidades. Este sistema se basa en gran medida en el uso sumamente extendido en China de la aplicación WeChat, que, una vez instalada en un teléfono móvil, permite a los usuarios enviar mensajes, hacer videollamadas o llamadas, pagar compras en tiendas, reservar un hotel, pedir un coche, una comida, un servicio de masajes a domicilio, pero también desbloquear una bicicleta o un patinete en la ciudad. Adoptado por casi toda la población activa del país, proporciona un servicio polivalente y centralizado. El gigante chino de las telecomunicaciones que la ha lanzado, Tencent, sabe qué *posts* publicas en redes sociales, los mensajes que envías a tu círculo, tus movimientos, tus compras, el estado de tu cuenta bancaria... En otras palabras, está en condiciones de cruzar las acciones de sus usuarios en línea y en el mundo físico.

Esta tecnología es la nueva y aterradora arquitectura de la opresión, ya que una sola parte que se apoya en este dispositivo de última generación tiene la capacidad de reprimir e incluso impedir la más mínima desviación de su voluntad.

Así pues, las dos posturas extremas —permanecer apegado a los valores de la modernidad separativa por nostalgia, o convertirse en el turiferario y el heraldo de la modernidad conectiva— apenas son convincentes, porque la primera es demasiado contraria al sentido de la historia y se condena a sí misma a la impotencia, mientras que la segunda da carta blanca a las peores dominaciones del porvenir.

Entonces, ¿cuál es la actitud correcta?

IV

DOMINANTE, DOMINADO

Esta es la historia de Matthieu. Es verosímil, pero no es verídica, y no está inspirada en nadie en particular. Se trata simplemente de una ficción que he imaginado para ilustrar algunas características de nuestras vidas conectadas.

Matthieu vive en una gran ciudad y es licenciado en Empresariales. De mandíbula cuadrada, con un mechón romántico sobre la frente, que se contradice con sus hombros de jugador de rugby y un sobrepeso incipiente, ha cumplido treinta y cuatro años. Sentimentalmente, aún no se ha asentado. Dado que goza de un cierto éxito entre las mujeres y dispone de ciertos medios, aprovecha al máximo las oportunidades que le ofrece la vida urbanita. Un día entre semana, después de comer y acompañado de una chica guapa, terminó discutiendo con un recepcionista en el vestíbulo de un hotel de tres estrellas. Lo que debió ser una mera anécdota sin importancia acabó en un disgusto. El recepcionista no accedió a hacerle un descuento, a pesar de que solo necesitaba la habitación para una o dos horas y no hasta el mediodía siguiente. El hombre, además, lanzaba indiscretas miradas al escote y a la falda de su amiga, lo cual generaba un malestar palpable. A Matthieu nunca le habían gustado demasiado los hoteles por la falta de anonimato y con esto se reafirmó en su prejuicio. Cuando por fin consiguió la llave, tuvo una revelación, pero no hizo ningún comentario y se limitó a fruncir el ceño mientras se dirigía al ascensor, cogido de la mano de su ligue vespertino.

Como muchos de sus compañeros de promoción, Matthieu tenía la ilusión de fundar algún día su propia *start-up* en el sector digital. La

idea se le ocurrió de la nada: iba a lanzar la aplicación que resolvería su problema de logística amorosa. Freeday: una plataforma que permitiera a los particulares alquilar su propio apartamento a parejas de paso durante el día, mientras estuvieran en el trabajo o simplemente fuera de casa. Sería como una especie de Airbnb, pero más efímero y más *sexy*. Y con una ventaja: el número de arrendadores potenciales era considerable, puesto que no se les pedía en absoluto que desocupasen su piso unas cuantas noches, sino que simplemente lo dejasen libre por las tardes. Había que adaptar las modalidades de *check-in* para evitar que los arrendadores se encontrasen con las parejas, lo cual amenazaría con provocar una vergüenza recíproca, de modo que bastaba con prever unos pocos repartidores, en moto o en bici, que pudieran entregar un manojo de llaves en menos de una hora. El concepto era obvio, divertido y brillante, y a Matthieu no le costó convencer a algunos de sus conocidos para que participaran en una primera recaudación de fondos. Necesitaba reservas de efectivo para financiar el desarrollo de la aplicación, pero también para campañas publicitarias en el metro. Planeaba un lanzamiento simultáneo en París, Londres y Barcelona, tres ciudades a las que tenía cariño.

A lo largo de los meses siguientes, los problemas comenzaron a acumularse y Matthieu constató la distancia entre la ligereza de un concepto y la pesadez de la realidad. En primer lugar, estaba el entorno jurídico, que no dominaba bien. Dado que Freeday estaba recopilando información delicada sobre infidelidades en matrimonios que podría utilizarse como prueba en un proceso de divorcio, ¿cómo iba a asegurar estos datos, protegerlos de ciberataques de chantajistas o de intentos de *hacking* por parte de detectives privados, o incluso de cónyuges celosos un poco frikis? Y ¿qué pasaría si se cometiera una violación o un asesinato en uno de estos pisos? ¿Tendría la empresa algún tipo de responsabilidad?

Cuando se puso en contacto con las principales páginas y aplicaciones de citas, como la estadounidense Tinder, estas se negaron

a asociarse con él, al percibirlo como un competidor putativo. Las aseguradoras se mostraban más bien cautelosas, como si la ocupación con fines de intimidad erótica representase una fuente de contrariedades y pérdidas. Tampoco fueron demasiado bien varias reuniones con los responsables de los ayuntamientos de París y Londres; las instancias municipales, sobrepasadas por el fenómeno Airbnb, imponían condiciones cada vez más draconianas a los servicios de alquiler de corta estancia. Y por si fuera poco, un detalle un tanto molesto: la entrega rápida de llaves no era tan fácil de garantizar. El desarrollo de la web también sufrió retrasos porque el desarrollador encargado resultó ser un incompetente; hubo que pedir auxilio a una agencia con más experiencia, pero más cara. El efectivo recaudado, fundido. Tras un año y medio de intenso trabajo, durante el cual no se pagó ni un solo sueldo, Matthieu se encontró por primera vez en la tesitura de no poder pagar el alquiler, habiéndolo incluido su banco en la lista de morosos. Entró en una época oscura y tiempo después comprendió que había experimentado el denominado *burn-out*.

¿Qué nos enseña una historia como esta?

En primer lugar, Matthieu no sacó su inspiración de cualquier parte: fue en uno de los pliegues íntimos de su propia vida donde fue a buscar su proyecto empresarial. Consiguió identificar uno de sus deseos, expresarlo y luego diseñar el servicio digital que lo satisfacía. En la era del trabajo inmaterial y cognitivo, es la médula de nuestra existencia la que nos anima a conectar con la lógica del mercado, el negocio funciona con la energía de nuestros afectos, de nuestra libido; el primero en nombrar un deseo tiene posibilidades de imaginar el producto correspondiente antes que los demás. Pero con cada iniciativa de este tipo mengua el lado oscuro del ser humano, del que emana la magia del deseo. ¿No es más estimulante buscar un hotel en el momento, con la persona que te atrae, que invitar a un algoritmo a la ecuación? Y si descubres que tu pareja tiene una cuenta en Freeday, ¿no crees que perdería la parte fantasiosa, que te parecería calculadora

y siniestra? Una vez introducido en el mercado, el deseo se somete a una lógica de explotación y optimización que altera su intensidad; la energía se desvía hacia lo económico, ya no será nuestra por derecho propio y nos encontraremos desposeídos de ella.

Pero hay más: en una *start-up* como Freeday, la separación entre capital y trabajo no existe. Siendo Matthieu su propio jefe, era libre de imponerse los agotadores ritmos que acabaron hundiéndolo: no se permitía ni fines de semana ni vacaciones; a menudo trabajaba más de once horas al día; era el más despiadado de los jefes, mientras que no estaba sometido a presión alguna por parte de sus accionistas, que eran viejos amigos y se limitaban a observar sus dificultades desde lejos, dándole consejos de vez en cuando. La autoexplotación amenaza siempre con ser peor que la explotación, en la medida en que no conoce marco legislativo ni frenos. Por eso, una sociedad de autónomos y *freelancers* no es necesariamente libre, ni mucho menos. Matthieu fijó sus objetivos, jamás dejó de controlar su agenda y, sin embargo, se infligió una fatiga y un estrés sobrehumanos. ¿Por qué? Porque desde el final de su adolescencia se consideraba un emprendedor y sentía que estaba cumpliendo con su vocación, pero también jugándose el pellejo creando su *start-up*. A sus ojos, el fracaso no era solo un derroche de dinero o una herida narcisista; lo que se tambaleaba era el propio sentido de su misión en la tierra.

La moraleja de la historia sería, pues, que «las oposiciones abolidas en el exterior por la era de la conexión tienden a renacer en el interior». La lucha entre dominantes y dominados, cuya representación solía darse en el gran exterior de la sociedad, y que tomaba la forma de un conflicto permanente entre dos grupos sociales con contornos claramente definidos, ha sido, con la llegada de la modernidad conectiva, en gran medida introyectada; no ha desaparecido, sino que hace estragos dentro de cada uno de nosotros. Así, cada uno tiende cada vez más a albergar en su interior un dominante y un dominado, un capitalista y un obrero, un amo y un esclavo. Una parte de tu personalidad está comprometida por

voluntad propia con la carrera por los resultados, la autoperfección y la optimización, mientras que la otra sigue siendo más soñadora, menos servil, más apegada al *laissez-faire*, a los valores incuantificables.

Si los observadores de las costumbres políticas contemporáneas constatan que la oposición entre la derecha y la izquierda ha perdido importancia para las nuevas generaciones, que ya no se definen en función de esta distinción, quizá se deba al rápido avance de este proceso de interiorización del conflicto político. Ahora cada votante oye una voz de la derecha y una voz de la izquierda en su interior. Pero también las de un tecnófilo y un tecnófobo, las de un exhibicionista al que le gusta desfilar por las redes sociales y un celoso guardián de zonas secretas, las de un publicista y un artista, las de un estajanovista y un vago, las de un agente de la globalización liberal y un vagabundo celestial. La mayoría de los ciudadanos de las democracias representativas ya no se reconoce en las viejas formaciones partidistas, pero quizá sea porque decidirse por uno de los partidos presentes sería como renunciar a la integridad de su ser, optar por un lado de su personalidad en detrimento del otro.

La modernidad conectiva se nos presenta como una prueba, en la medida en que transforma las oposiciones externas en tensiones internas. Si las ventas de psicofármacos tienden a aumentar, si las psicopatologías en general y las depresiones en particular se vuelven más frecuentes, tal vez no sea por casualidad ni fruto de desgracias individuales, sino más bien el resultado de una configuración estructural; las circunstancias históricas atacan la integridad de nuestra psique, amenazando con reventarla.

Como Matthieu, todos nos hemos puesto a jugar al gato y al ratón con nosotros mismos.

V

CUANDO ES HORA DE ACTUAR

Antes, la lucha política solía significar el compromiso con los derechos, el reconocimiento y la mejora del grupo propio o elegido, ya fuera el proletariado, una minoría étnica, una identidad de género o incluso una corporación.

Aunque estas formas clásicas de lucha no han desaparecido, la modernidad conectada ha creado un nuevo frente, ahora interno y, por tanto, menos visible. Que un conflicto de naturaleza política se produzca en el interior de la mayoría de nosotros, que su apuesta no sea sino el control de nuestra subjetividad, implica un riesgo y una oportunidad.

En caso de derrota, nos arriesgamos a abdicar de lo que somos, de lo que apreciamos. Después de tal capitulación, nuestra vida psíquica solo existe en cuanto que una prolongación de la red, nuestras conexiones neuronales se convierten en su apéndice natural, por así decirlo; ya no tenemos emociones ni pensamientos más que en función de la red, de los estímulos eléctricos que nos transmite. Nuestras sonrisas serán mercantilistas y estarán destinadas a ganarnos los favores de futuros clientes; nuestras satisfacciones se basarán únicamente en éxitos menores, cuyas ondas registraremos como una célula vibrátil; nuestra disponibilidad mental estará acaparada por la resolución de problemas socioprofesionales. Cuando se ha perdido toda subjetivación, cuando se han limado las últimas asperezas de nuestra personalidad, cuando llevamos tanto tiempo con la sonrisa social que todo el mundo ha olvidado nuestro verdadero rostro, no somos más que una extensión del sistema de producción-consumo, y el

término «civilización poshumana» quizá no sea exagerado, a pesar de sus connotaciones de ciencia-ficción. Además, cuando viajamos en el metro de una capital o deambulamos por un distrito financiero, surgen las dudas: ¿acaso el capitalismo globalizado no engendra zombis por legiones? ¿Acaso no son estos innumerables ojos vidriosos los que embeben los cristales líquidos de las pantallas? Los dispositivos que invaden nuestra vida cotidiana —desde la báscula con la que nos pesamos por la mañana hasta las pulseras inteligentes que llevamos por la noche para medir la duración y la calidad del sueño— están empujando en esta dirección, la de la interconexión. Nos maravillamos ante los avances de la inteligencia artificial, ante el hecho de que las máquinas asuman retos que antes solo podía afrontar el pensamiento humano, sin ver del todo que el proceso asociado a estos avances es la mecanización de los humanos, y que asistimos no tanto al adelantamiento de la tecnología a la humanidad como a su convergencia.

Esa es la parte mala. Pero la interiorización de los grandes retos políticos de nuestra modernidad presenta también una ventaja extraordinaria: si el partido se juega en nuestro interior, nos queda algo de control. Nuestras elecciones, nuestras acciones, nuestros hábitos, la disposición que intentamos mantener, no carecen de eficacia. Tomemos el caso de la política clásica, a la antigua: una fábrica se pone en huelga, el personal sanitario sale a la calle, pero el progreso de su causa se les escapa, depende de su determinación, pero también y sobre todo de la actitud de la parte contraria, la patronal, el Gobierno; la negociación es difícil e incierta. Participar en una manifestación es esperar que los números porten nuestras reivindicaciones, es embriagarse con la presencia de una multitud que comparte nuestras esperanzas, pero también es sentirse impotente, desagradablemente ligero, diluido en un proceso colectivo de resultado imprevisible. No hay nada equivalente a esto en la política interior (no es un juego de palabras): aunque no seamos dueños en nuestra propia casa, aunque parte de nuestra vida psíquica se nos escape, podemos

ejercer nuestra lucidez y defender nuestra autonomía, podemos impedir que el dominante asfixie al dominado y que el optimizador racional estrangule al *flâneur* desinteresado.

¿Cómo reconocer las señales de que es obligado un despertar urgente y necesario? En mi opinión, hay tres tipos de ataques a nuestra integridad psíquica que no conviene tomarse a la ligera, ante los cuales la vigilancia se torna esencial, y que todos experimentamos en distintos grados.

En primer lugar, por un fenómeno insidioso, a veces sentimos que ya no nos dedicamos pensamientos a nosotros mismos. ¿Que se nos ocurre una idea un poco disparatada, una buena fórmula o una observación mordaz? La compartimos inmediatamente en redes en forma de un breve texto o una fotografía acompañada de un comentario. Nada grave, salvo que esto significa que estamos contaminados por el deseo de publicidad. Ya no formulamos argumentos solo para que parezcan correctos o adecuados, sino con la esperanza de causar una impresión en los demás, de dar una cierta imagen —halagadora, si es posible— de nosotros mismos. Así pues, estamos tan preocupados por la búsqueda de la reflexión en curso como por nuestras estrategias de seducción. Con ese prisma, se evacuan las aseveraciones divergentes, opuestas a la moral dominante o directamente vergonzosas. Además, ya no entramos en la complejidad. ¿Por qué deberíamos lanzarnos a la especulación abstracta, a la caótica investigación teórica, si nuestro objetivo es dar el cariz correcto a un tuit o que un párrafo se entienda bien incluso si se lee sin atención? Quien se adentra en un laberinto nunca sale rematando un chiste. Evitar la confrontación con las preguntas espinosas es uno de los sesgos de la conciencia en red. Del mismo modo, la actividad onírica se vuelve sospechosa: ¿qué uso haríamos de una imagen singular, de un enunciado poético hermético, de impresiones enigmáticas e inconexas? Las historias de sueños, como bien es sabido, aburren a los oyentes. Quien hace público todo lo que piensa se prohibirá a sí mismo soñar despierto.

Segundo tipo de ataque: a fuerza de vivir en una «sincronización automática», a menudo olvidamos nuestros ritmos corporales y los de la naturaleza. Llega la primavera y hasta nos sorprende: ¿cómo es posible que empiece todo ya a florecer si ni siquiera he visto pasar el invierno? Y es que los cambios de estación o la alternancia del día y la noche no afectan a lo que brilla en las pantallas del ordenador o del *smartphone*, que tanto nos fascina. Curiosamente, la expresión «tiempo real» se utiliza hoy para designar una temporalidad que no es la de nuestro entorno ni la de nuestro metabolismo —los cuales están sometidos a intermitencias, a bajas periódicas, a una sucesión de ondas—, sino un tiempo artificial, medido por máquinas, uniformemente intenso: el de los intercambios del mundo global a cargo de la tecnoestructura. En el llamado tiempo real, las resistencias de la materia parecen abolidas: un mensaje llega a su destinatario, en cualquier lugar de la Tierra, a la hora que sea, en una fracción de segundo; pero esta velocidad equivale a una exigencia formal, precisa nuestra reactividad, de modo que se nos requiere constantemente. *To stream*, en inglés, significa «fluir», un verbo bien elegido, porque, en tiempo real, se nos vierten textos, vídeos, sonidos y programas sin cesar y se mezclan con nuestro flujo de conciencia, que se diluye sin que nos demos cuenta siquiera. Llegamos a ignorar nuestro propio cansancio: ¿quién no se ha dejado nunca arrastrar de un episodio a otro de una serie de televisión, y se ha quedado en vela contra su voluntad hasta horas intempestivas?

Tercer tipo de ataque: nuestra experiencia del deseo —después de la del pensamiento y la del tiempo— está alterada. La «satisfacción en 1 clic» es una obsesión de la conciencia en modo red. El motor de búsqueda me proporciona en un instante la respuesta a mi consulta. Si me apetece un libro, un disco, un fin de semana en Estocolmo o en Florencia, me lo compro enseguida, al menos si tengo dinero suficiente en la cuenta. Si no, solicito un préstamo rápido gracias a la aplicación que mi banco me ha animado a descargarme. Encuentro bastante rápido un *match* en la página de contactos. Son servicios en línea,

inventados por especialistas en ventas y en *marketing*, para absorber la casi totalidad de los comportamientos impulsivos. En contrapartida, la espera y la ausencia ya no alimentan el imaginario; las satisfacciones son a la vez más insulsas y más breves. En otras palabras: en realidad, no conocemos el deseo, que implica distancia y elaboración, pero, sobre todo, pulsión. Y el disfrute ya no es una fuente de bienestar, sino un cortocircuito.

¿Cuál es, pues, el remedio? Realmente, la desconexión no. El hecho de poner el teléfono móvil en modo avión o de apagarlo, de pasar unos días de vacaciones en una casa sin cobertura, ofrece sin duda un oasis de descanso, pero, en el fondo, no cambia gran cosa. Tras estos breves paréntesis, nos apresuraremos a revisar nuestros *e-mails* pendientes, a reactivar nuestros perfiles. La desconexión se asemeja a la higiene, a la dietética o al deporte: la necesitamos para renovar nuestra fuerza productiva, al igual que es bueno dejar de trabajar el fin de semana, pero no cambia nuestra relación con el mundo tan drásticamente como lo hace la tecnología.

Volvamos a la problemática de nuestra lucha política interna: se trata de apoyar a los dominados en nuestro fuero interno en el pulso contra los dominantes. ¿Cómo lograrlo? Necesitamos nada menos que una nueva filosofía de la acción.

VI

POR UN POSUTILITARISMO

La gente está convencida, no sin cierto atisbo de razón, de que todos los reformistas e inventores de sistemas están locos. [...] Hasta ahora, mi locura, a mi entender, no ha ido mucho más allá de un sueño. [...] La otra noche soñé que era el fundador de una secta; naturalmente, una persona de gran santidad e importancia. Se llamaba la secta de los utilitaristas.

El autor de esta nota de 1780 es el filósofo inglés Jeremy Bentham. Ese mismo año, autopublicó su obra maestra, *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, y la distribuyó en un pequeño número de ejemplares entre su círculo más cercano (no fue hasta 1789 cuando un editor londinense la publicó oficialmente). Este relato del sueño es revelador, porque en él aparece por primera vez la palabra «utilitarista»; también muestra que la ambición de Bentham no era solo especulativa, sino que deseaba dar origen a una corriente de pensamiento impulsada por los miembros practicantes —los utilitaristas— que pudiera convertirse en una fuerza motriz en el espacio social.

En *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, Bentham plantea una idea elemental, pero cargada de potencial revolucionario, la idea del principio de utilidad: «Por principio de utilidad se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba una acción, sea la que sea, según la tendencia que parece tener a aumentar o disminuir la felicidad de la parte interesada, o lo que es lo mismo, a promover la felicidad u obstaculizarla». Dicho más sencillamente, una acción es buena si aporta felicidad o placer; es mala si causa infelicidad o dolor. Ninguna teoría moral sabría oponerse de manera

admisible al principio de utilidad, sostiene Bentham, sin caer en la falsedad o en la hipocresía. Así, la promoción del ascetismo, de la mortificación del cuerpo por la religión, es contraria a la moral espontánea del ser humano, que persigue la conservación y la realización de su vida. Algunas personas toman caminos de la existencia que las alejan de la felicidad y del placer durante mucho tiempo, pero esto se debe a que su concepción del bien es errónea, a que son víctimas de su propia imaginación o a las doctrinas deletéreas. Obedecer al principio de utilidad, convertirse en un utilitarista, a los ojos de Bentham, no es, por tanto, adoptar una nueva filosofía, sino al contrario, redescubrir la moral natural del hombre más allá de las limitaciones y recomendaciones absurdas que la civilización ha acumulado.

Sin embargo, el utilitarismo no es egoísmo; no se trata solamente de buscar el propio placer personal. De hecho, el principio de utilidad se aplica, en la óptica de Bentham, a escala tanto individual como colectiva: «Una acción es conforme al principio de utilidad, o, en resumen, a la utilidad (con respecto a la comunidad en su conjunto) cuando su tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad supera a todas sus tendencias a disminuirla». Así, un jefe de Estado, pero también un director de escuela, un empresario, un ejecutivo o el presidente de una asociación se comportan como utilitaristas si se esfuerzan por mejorar el bienestar de las personas bajo su responsabilidad más allá del suyo propio. El principio de utilidad, según Bentham, debería servir incluso de brújula para cualquiera que tome decisiones con repercusiones colectivas, especialmente los legisladores.

El éxito de estas ideas fue mayúsculo, favorecido por la expansión del Imperio británico desde el estrecho de Gibraltar hasta la India, desde las Islas Malvinas hasta Nueva Zelanda, a lo largo del siglo XIX. Esta «moral de tendero inglés», como la calificaba Marx, se fue apoderando poco a poco no solo de las prescripciones de las religiones tradicionales, sino también de la exaltación del deber o la virtud.

Tanto es así que, en las primeras páginas de su *Teoría de la justicia* de 1971, el filósofo estadounidense John Rawls señala la hegemonía del utilitarismo: «Durante mucho tiempo, la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna ha sido alguna forma de utilitarismo».[1]

Resulta interesante que Rawls se refiera a una «forma» de utilitarismo, porque, de hecho, la *Introducción a los principios de la moral y la legislación* es uno de esos libros que han tenido una extraordinaria influencia sin haber sido muy leídos. A menudo, las grandes obras producen sus efectos a distancia. No hace falta estar familiarizados con el *Quijote*, *La Divina Comedia* o la *Ilíada* y *La Odisea* para sentir que existen y que aún hoy fulguran; tampoco los diálogos de Platón o la *Crítica de la razón pura*. Como el agua, los pensamientos fuertes se extienden por acción capilar, a través de los encuentros y las conversaciones. De todas las sutilezas y sofisticadas distinciones que plantea Bentham, del «laberinto metafísico» en el que él mismo admite haberse perdido durante la muy laboriosa redacción de su libro, en su prefacio a la edición de 1789, al final solo se habrá retenido una máxima rudimentaria, pero tanto más llamativa. La forma común del utilitarismo es la siguiente: es la ética la que propone «maximizar el bienestar de la mayoría».

Pues bien, si este es el credo de los distintos movimientos utilitaristas —pues hoy en día hay varios—, debemos admitir que casi todos pertenecemos a esta secta y que cuenta con cientos de millones, incluso miles de millones, de representantes en todo el mundo, muy por delante de las religiones.

¿Cómo explicaríamos, si no, que la carrera por el enriquecimiento y el dogma del crecimiento se hayan extendido a escala planetaria? ¿Que la maximización del bienestar sea el horizonte de la mayoría de las actividades humanas?

Personalmente, yo tendería a ver el utilitarismo como la «exorracionalidad» de nuestro tiempo: esta doctrina ha proporcionado el patrón racional de acción dominante en nuestro

mundo globalizado. Con «endorracionalidad», me refiero a la racionalidad individual, la racionalidad que reside en cada uno de nosotros. La «exorracionalidad», en cambio, se refiere a los procedimientos de razonamiento compartidos, que permiten que surja un cierto consenso, que los comportamientos converjan o, al menos, que los humanos se entiendan y anticipen mutuamente sus decisiones. El profesor del colegio trata de maximizar el acceso de sus alumnos al conocimiento. El activista medioambiental comprometido con la reforestación intenta maximizar el número de árboles que planta o las parcelas que asegura. El líder empresarial trata de maximizar el beneficio. El jefe de Estado, el producto interior bruto, la seguridad y la tranquilidad de sus ciudadanos. El padre, el bienestar, pero también la educación de sus hijos. El deportista, su rendimiento. El sindicalista, el nivel de ingresos y la protección de los trabajadores de su sector. Bajo este esfuerzo común por maximizar, hay, por supuesto, muchas divergencias; además, no todo el mundo tiene la manía de la eficacia o de los resultados; algunos prefieren soñar o alejarse de los objetivos declarados de la organización que los emplea, eso es así. Sin embargo, estos rasgos individuales no cambian mucho el panorama en general: la «exorracionalidad» de las sociedades contemporáneas no es menos utilitarista.

Ahora bien, la tecnología y la web desempeñan un papel fundamental en este sentido. Las herramientas informáticas, la red y la comunicación en tiempo real se han convertido en potentes palancas de maximización. En ámbitos complejos, cuando el número de datos y flujos que hay que tener en cuenta para maximizar la utilidad es considerable —como en materia de finanzas públicas o de tráfico aéreo—, los programas de inteligencia artificial proporcionan una ayuda sustancial. A nivel privado, no es diferente: el simple hábito de utilizar programas de navegación para optimizar los desplazamientos se deriva de la misma «exorracionalidad» orientada al aumento de la satisfacción. La tecnología en su conjunto puede describirse como una estructura de apoyo para el despliegue de la ética utilitarista.

No obstante, la web también interviene a otro nivel menos evidente, pero aun así crucial, un punto que requiere una explicación más pormenorizada. En efecto, existe una zona gris dentro de la teoría utilitarista. Hay una cuestión que no está bien resuelta: ¿cómo pasamos del escalón individual al colectivo? ¿Acaso no debemos temer que, si todos los individuos persiguen sus propios intereses y tratan de maximizar su placer, sus acciones serán destructivas para el bien común? En otras palabras, ¿que haya incompatibilidad entre el respeto del principio de utilidad a niveles micro y macro? Jeremy Bentham no contempló realmente esta tensión, o más bien la descarta sin más: «¿Cuál es entonces el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los distintos miembros que la componen».

En cierto sentido, esto parece obvio. Si diez personas maximizan cada una su bienestar, la suma de su bienestar también será máxima. Esto no se aleja demasiado del dicho «la caridad bien entendida empieza por uno mismo». Sin embargo, no es difícil imaginar situaciones que contradigan esta ingenua confianza en los beneficios de la adición. Supongamos que en un hospital hay quince pacientes que esperan un trasplante —de riñón, pulmón, hígado, páncreas, corazón, etc.— con un pronóstico comprometido a corto plazo si no lo reciben. Según la lógica utilitarista de maximización del bienestar colectivo, ¿no deberíamos decidir matar a una persona joven en perfecto estado de salud para extraerle los órganos frescos y sanos, y salvar así quince vidas? Este asesinato en sí sería una mala acción, pero, en el gran esquema de las cosas, ¿no es mejor salvar catorce vidas que perder quince? ¿No es el balance ampliamente excedentario, a juzgar por el principio de utilidad?

A decir verdad, la imprecisión de la doctrina utilitarista es más bien una buena noticia. En primer lugar, porque revela que el utilitarismo es insuficiente, que no siempre prescribe soluciones aceptables y que requiere de otros principios adicionales, como el respeto de la vida humana. Después, porque deja un margen de interpretación. Si simplificamos un poco, atendiendo a que

privilegiamos el nivel individual o el colectivo, podemos ser utilitaristas de derechas o de izquierdas. Los dos padres fundadores de la filosofía utilitarista tomaron posturas opuestas a este respecto. Jeremy Bentham es claramente individualista, e insta a su lector a maximizar su propia utilidad, confiando en que el bienestar colectivo vendrá por añadidura; está en línea con la mayoría de los pensadores liberales, que creen que los vicios privados hacen la virtud pública, es decir, que el afán de lucro del individuo asegura la prosperidad de una nación. Pero para John Stuart Mill, en cambio, que en la última parte de su vida se acercaba cada vez más al socialismo, era necesario pensar primero en el plano colectivo antes de pasar a las consideraciones privadas. Así pues, es mejor maximizar el bienestar del conjunto de la sociedad que el de unos pocos privilegiados.

Sin embargo, y aquí es adonde quiero llegar, esta posibilidad de moverse dentro de la doctrina utilitarista, de imaginar un amplio abanico de posturas, desde el ultraliberalismo hasta el socialismo, dentro de una misma «exorracionalidad», está desapareciendo a medida que la red borra la separación entre los otros y yo, entre el individuo y el colectivo. Donde antes había una oscilación, pero también un cierto espacio para la deliberación y la intervención política, la modernidad conectiva establece una lógica unificada, cuyo lema puede formularse así: «A partir de ahora, se tratará de garantizar la maximización del bienestar de los individuos en red». En otras palabras, aquello de lo que estamos siendo testigos es el debilitamiento de la política en favor de la gestión.

Imaginemos una sociedad formada por diez personas que persiguen sus intereses egoístas y buscan maximizar su placer. Si estas diez personas se ignoran mutuamente, si no se coordinan, si tienen diferentes concepciones del placer o inclinaciones depredadoras, se arriesgan a perjudicarse entre sí, de modo que, a nivel agregado, no se puede alcanzar el máximo bienestar sin un esfuerzo de regulación. Sin embargo, si estas diez personas están permanentemente interconectadas, si publican el menor de sus actos y pensamientos en

la red y los demás las evalúan en tiempo real, es posible que el sistema se equilibre por sí mismo, mecánicamente, y que la regulación externa —la intervención política— resulte innecesaria. Así, la web está en vías de resolver una de las principales contradicciones internas del utilitarismo, dejando entrever el advenimiento de un mundo unido bajo una única moral dominante y sin externalidades.

Osaría esperar que aún existan algunos melancólicos para quienes tal uniformización de comportamientos, la perspectiva de vivir bajo la férula de una «exorracionalidad» utilitarista respaldada por una tecnoestructura globalizada, no tenga nada de alentador.

Por lo demás, para quienes no estuvieran convencidos de esta crítica existencial o moral, cabe señalar que la configuración actual supone una grave amenaza: evidentemente, mientras el proyecto de maximizar el confort de la humanidad en red sea la dinámica principal de nuestras sociedades, no tiene sentido esperar un giro ecológico; la aplicación del principio de utilidad, reforzada por la tecnología, conduce ineludiblemente al calentamiento global y al deterioro de los ecosistemas terrestres, a la multiplicación de los ecocidios, cuyas víctimas, *in fine* y en términos de máximo confort, seremos nosotros.

Si pese a todo queremos entreabrir la puerta de esta jaula de hierro, ¿cómo lo hacemos?

Es aquí donde debemos señalar una segunda zona gris, un cierto juego en el sistema utilitarista, que nos permite prever una vía de escape.

En efecto, tanto si los autores utilitaristas hablan de «utilidad», de «felicidad», de «bienestar» o de «placer» —en la mayoría de los casos, utilizan estos términos prácticamente como sinónimos—, existe una cierta vaguedad en las definiciones. En el caso de Jeremy Bentham, el término más común es el de *placer*. Y para maximizar el placer, o sea, lo que él llama el «cálculo feliz», es indispensable una cuantificación del placer. Bentham propone cuatro criterios principales para evaluarlo: se deben tener en cuenta su intensidad, duración, certeza o incertidumbre y proximidad o lejanía. Un placer muy intenso dentro

de diez años me parecerá menos deseable que un placer moderado hoy. Un placer inmenso pero extremadamente incierto será menos agradable que una pequeña satisfacción inmediata. A estos cuatro criterios centrales Bentham añade otros dos: la fecundidad, es decir, la propiedad de ciertos placeres de generar otros (me voy de vacaciones a un país lejano y allí entablo amistades), y la pureza, es decir, la garantía de que a un placer no le seguirá el dolor (he salido de fiesta, pero me despierto con una resaca abominable). Aunque en el resto de su obra elabora una nomenclatura más detallada de los placeres, Bentham parece considerar que el modelo y origen de todas nuestras satisfacciones no es otro que el bienestar del cuerpo y el placer de los sentidos. En su opinión, estar afectado por el placer es, en primer lugar, una realidad fisiológica, sin la cual la cuantificación y el cálculo serían simplemente impensables.

Pero John Stuart Mill, en su obra *El utilitarismo* (1863), publicada primero por capítulos en la prensa diaria y de un éxito considerable, no es tan categórico. En lugar de proponer una serie de criterios, una taxonomía de los placeres combinada con reglas de cálculo, opta por lanzar una observación de carácter general, que, a efectos de demostración, produce casi el mismo efecto que un pelo en la sopa:

> Si las fuentes de placer fueran exactamente iguales para los seres humanos y para los cerdos, la regla de vida que fuera lo suficientemente buena para los unos sería lo suficientemente buena para los otros. [...] Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales, y una vez que son conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades.[2]

Mill elogia los placeres elevados que apelan a las facultades intelectuales, como escuchar una pieza musical, resolver un problema matemático, leer un poema o incluso meditar sobre filosofía. A decir verdad, no lo justifica ni tampoco explica cómo estos placeres superiores y abstractos se prestarían a un cálculo utilitarista. Digamos que parece añadir un juicio de valor personal ciertamente abrupto —«¡No vivamos como cerdos!»— a la doctrina que heredó de su

maestro. Donde Bentham escribe con rotundidad que «es evidente que quienquiera que desapruebe la más ínfima partícula de placer como tal, sea cual sea su procedencia, es por tanto partidario del principio de ascetismo», Mill sugiere que el esfuerzo prolongado, el indispensable para dominar el piano o la danza clásica, por ejemplo, aun implicando una cierta forma de renuncia a lo agradable, es susceptible de procurarnos placeres de mejor calidad que la estimulación de nuestras mucosas.

Esta zozobra y este vaivén entre los fundadores del utilitarismo han tenido consecuencias muy dispares en el seno de la comunidad filosófica y en la opinión pública. En los textos de los estudiosos de la filosofía ética, esta incertidumbre en cuanto a la definición de utilidad, de bienestar o de placer suscitó interminables debates. ¿Acaso existen fuentes de bienestar que sean objetivas y no subjetivas? ¿Cuáles son? ¿Es correcto afirmar, por ejemplo, que la salud es un componente del bienestar de todo ser humano? Pero entonces, ¿qué ocurre con una persona melancólica o drogadicta que pasa olímpicamente de su salud? Existen innumerables coloquios y artículos de investigación en torno a estas preguntas, a veces de un alto grado de elaboración, mas el reto es de gran calado, pues se trata, ni más ni menos, de saber qué es aquello que se supone que debemos maximizar cuando pretendemos ser utilitaristas.

Se difunden listas de «bienes» en las que se intercambian argumentos con una sutileza que nada tiene que envidiar a la de las disputas escolásticas de antaño. Para dar una idea, citaré una de esas listas, que tomo prestada de Chris Heathwood, profesor asociado de la Universidad de Colorado:

— Disfrute.
— Libertad.
— Felicidad.
— Ser respetado.
— Salud.
— Alcanzar una meta.
— Amistad.

— Obtener lo que se quiere.
— Ser buena persona.
— Estar enamorado.
— Actividad creativa.
— Plantearse cuestiones importantes.
— Apreciación estética.
— Destacar en actividades que merecen la pena.

Invito al lector a releer esta lista varias veces. Pese a ser un poco trivial y muy heterogénea —parece un inventario de Prévert—, no es tan fácil añadir o quitar una línea. ¿Se ha dejado en el tintero algún elemento esencial para nuestro bienestar? ¿La felicidad y la buena salud de nuestros seres queridos, por ejemplo? ¿Le sobra alguno? La respuesta no es obvia, y me da la sensación de que podríamos continuar el debate durante mucho tiempo.

Pero mientras los filósofos académicos exploran estas enmarañadas junglas, la opinión y el sentido común se han decantado por una concepción mucho más prosaica de la utilidad o el bienestar. Esta reducción de la complejidad fue fomentada por los economistas de la escuela neoclásica, que tendían a considerar la «maximización del bienestar» y la «maximización del beneficio» como términos intercambiables a efectos de modelar el comportamiento. Así pues, se impuso la definición material de la felicidad. Esto supone una gran ventaja: es consensuada. Aunque tocar el violín, leer a James Joyce o bailar tango no sean fuentes universales de satisfacción, un billete de cien euros representa el mismo poder adquisitivo para todos. Claro está que dará más placer a los pobres que a los ricos, pero lleva unida una cantidad fija de bienestar. Además, y de manera significativa, esta asimilación de la utilidad a la comodidad, a la riqueza, a la adquisición de bienes, por muy materialista que sea, escapa a la fisiología. Los que se han mantenido como objetos de maximización no son los placeres de los sentidos ni el disfrute sexual. ¿Por qué no se presentó el orgasmo como el alfa y omega de la existencia, el horizonte último de la acción humana? Es posible que la elección no se debiera a razones respetables y etéreas, a pesar del disgusto de Mill,

sino a que la capacidad de experimentar el disfrute está limitada por la constitución de nuestro organismo, no así la acumulación de bienes. No puedo pasarme el día comiendo porque acabaré vomitando. No podré tener relaciones sexuales de sol a sol, todos los días, durante todo el año; no solo se me marchitaría el deseo, sino que pronto empezaría a sentir dolores e incluso a contraer enfermedades. ¿Cómo se puede maximizar lo que por naturaleza es limitado? Era necesario que el bien al que se aspiraba pudiera acumularse indefinidamente, y precisamente por eso el placer sensual no se adoptó como meta de los cálculos de la felicidad.

Ahora se perfila un panorama coherente del mundo contemporáneo, en el que predomina una teoría de la acción: como sujetos interconectados que somos, dotados de computadoras con una extraordinaria potencia de cálculo, se nos incita, en un contexto de información en tiempo real y de evaluaciones cruzadas, a modular constantemente nuestros comportamientos de producción y de consumo, pero también nuestras relaciones sociales, con el fin de maximizar nuestro bienestar material.

Para salir de esta red, que corre el grave peligro de convertirse en una trampa, de capturarnos antes de que troceen y vendan nuestros cuerpos en el mercado, queda, por supuesto, la estrategia de la ruptura, que representaría la elección del revolucionario o el guerrillero. Pero con esto no me dirijo a los más radicales, a los seres extravagantes dispuestos a destruirse en su búsqueda de un mundo mejor, sino a todas y cada una de las personas que se levantan por la mañana para ir a trabajar, a las madres y los padres de familia, a los jóvenes que tienen ganas de encontrar su sitio en la sociedad tal y como es, con sus imperfecciones, y sin olvidar, claro está, al vendedor de recambios de automóvil que a duras penas mantiene su negocio y paga los estudios de su hija, pero se cuestiona el sentido de la vida y representa el destinatario imaginario de este ensayo.

Mi prioridad es, por tanto, ofrecer una teoría de la acción de la que cada uno pueda apropiarse y aplicar a su propia escala desde ya,

sin adoptar un discurso extremo o sacrificado. Soy consciente de que este es un acercamiento decepcionante para quien busca lo absoluto, pero realmente me he propuesto encontrar una idea simple que dé la libertad de hacer cambios que tengan efecto en la vida. La intuición me dice que esto solo es posible revisando el programa de Bentham, reordenando la «exorracionalidad» utilitarista. Al fin y al cabo, la postura del alma bella que rechaza categóricamente la economía de mercado y la tecnología no es creíble; incluso los filósofos de la izquierda radical se publicitan hábilmente, cuidando de maximizar su prestigio y las ventas de sus libros, dando así testimonio de que se rigen por el principio de utilidad que fingen rechazar. Tomémonos las cosas de otra manera, y cambiemos el proyecto utilitarista.

Mi propuesta es la siguiente: se trata de «maximizar el beneficio con sujeción a un ideal».

En economía, una de las primeras nociones que se enseñan es que la maximización del beneficio se realiza siempre «con sujeción a algo». Esto significa simplemente que el nivel de beneficio que una persona física o jurídica se propone alcanzar no se calcula en abstracto, sino que depende de los medios de partida disponibles. En los modelos confeccionados por los economistas neoclásicos, esta sujeción se debe principalmente a dos factores, el capital y el trabajo; por lo tanto, siempre se concibe como un hecho material, práctico y concreto. Pero ¿por qué no cambiar la perspectiva sobre la naturaleza de esta limitación? Supondría partir de que intentar maximizar el beneficio material solo tiene sentido y merece la pena porque en la acción se persigue un determinado ideal, un ideal que no es económico, que cada uno tiene la libertad de decidir por sí mismo y que no es otra cosa que una aspiración personal fundamental.

Los utilitaristas quieren maximizar la utilidad, pero no se ponen de acuerdo en cómo definirla. A veces la presentan como una cierta cantidad de placer o bienestar; a veces, como una cierta cualidad del ser (así nos lo hace entender Mill con su peculiar nota sobre los cerdos). Mi recomendación sería no posicionarse, no elegir una u otra

de estas utilidades, sino jerarquizarlas y anteponer una a la otra. *Post* significa «después» en latín, y la idea es situar la utilidad prosaica después de una utilidad inmaterial. Este método, que consiste en proponerse un objetivo ideal primero y un objetivo material después, es lo que llamaré «posutilitarismo».

Veamos un ejemplo de cómo aplicar esta teoría de la acción en la práctica: fijémonos en un carpintero. Si sigue las preconizaciones del utilitarismo estándar, su visión de su oficio, el objetivo de su acción será vender la mayor cantidad de muebles posible con el mayor margen para obtener mayor beneficio. Sin duda, la mayoría de las personas hoy en día dan la impresión de proceder de esta manera. Ahora bien, si razona como un posutilitarista, se lo tomará de otra manera. Podría elegir uno de los siguientes ideales:

— Fabricar los muebles más bonitos que sea capaz de imaginar.
— Diseñar los muebles con una huella ecológica razonable, sin utilizar maderas exóticas procedentes de bosques tropicales explotados o replantando árboles.
— Inventar muebles destinados a un segmento específico de la población, cuyas necesidades estén desatendidas (niños, ancianos, personas ciegas).
— Construir muebles para jardines o cubiertas de barcos, por amor a la vida al aire libre o a los deportes acuáticos.

Una vez establecido este horizonte idealista —evidentemente, mi lista no es exhaustiva y habría muchas más posibilidades—, nada nos impide desplegar las pautas de la racionalidad económica, es decir, tratar de obtener beneficios y aumentar gradualmente nuestros ingresos.

Lo que el posutilitarismo nos invita a comprender es que no es necesario hacer grandes renuncias ni ser un ferviente asceta para perseguir un propósito ético, para sentir el impulso de un ideal. Al

contrario, cualquiera puede llevar una existencia ética, en cuanto que profesional y ciudadano, sin ser ideólogo ni un santo. En la práctica, estoy convencido de que muchas personas, en el conjunto del tejido social, ya son posutilitaristas, aunque no se hayan definido así. Para hablar de mi propio campo de actividad, todos los escritores quieren que sus libros se vendan bien. Pero algunos escriben libros para llegar a lo más alto de las listas de ventas (utilitaristas), y otros escriben los mejores libros que pueden con la esperanza de conseguir lectores (posutilitaristas). Estos últimos no obran desinteresadamente al cien por cien. Se mostrarán incluso ambiciosos y calculadores en ocasiones; de hecho, este arribismo ya se ha visto en genios de la literatura. Sin embargo, no permiten nunca que la búsqueda de beneficios desvirtúe las cualidades literarias de sus escritos, ya que la utilidad superior o el «ideal-sujeción» que se han fijado es un santuario inexpugnable, una dimensión sin la cual el propio acto de escribir perdería su significado a sus ojos.

Vaticino una objeción: los dos ejemplos que acabo de dar, el del carpintero y el del escritor, son privilegiados. Ambos oficios son artesanales. Un artesano no solo es libre de hacer lo que le plazca, sino que, además, firma su obra, cuya autoría se le reconoce. En la mayoría de las otras esferas de actividad, tal independencia en la ejecución y tal materialización del esfuerzo en una obra tangible y perenne son impensables. Pongamos que trabajas para una empresa que comercializa palitos de pescado, parabrisas o crema depilatoria: ¿acaso los filetes de bacalao congelado, el vidrio templado o las suaves pantorrillas de su clientela te alegran el corazón? ¿Te suponen un objetivo que te motivará las mañanas de los lunes? ¿Cumplen tus sueños de la infancia? Por poco ejecutiva que sea tu función, con un margen de maniobra inexistente, procesos cronometrados, una jerarquía quisquillosa y objetivos trimestrales que rozan lo imposible, ¿cómo maximizarías tu beneficio con sujeción a un ideal?

Si la objeción es necesaria, me parece que admite réplica: efectivamente, es inusual que la fuente de la motivación que

experimentamos a diario coincida con un producto acabado. Para el artista, para el artesano, hay una obra de arte, y el fin está a veces en la consecución de esta; es la satisfacción de un trabajo bien hecho. Sin embargo, en muchos casos, incluso para los artistas y artesanos, el fin concreto de la obra, su producto final, solo tiene una importancia relativa. Al pasar de un sector a otro de la sociedad, queda claro que, para la mayoría de quienes ejercen una actividad, buena parte de la satisfacción proviene de la pertenencia a la comunidad, es decir, de las relaciones humanas. Lo que más duele es que no se nos reconozcan nuestras destrezas, la rivalidad ponzoñosa entre colegas, la supervisión perversa... Y en estos casos, aunque el resultado final sea magnífico, ya sea un *grand cru classé* de Borgoña o vestidos de alta costura, las tareas ordinarias no aportan alegría alguna e incluso se asemejan al infierno. Por el contrario, si el producto en sí no tiene nada de fascinante, si solo es necesario (en el caso de la crema depilatoria, esto es discutible), pero si el colectivo humano que se ha formado en torno a él —desde los proveedores hasta los clientes, pasando por los equipos— es denso, interesante, estimulante e incluso cálido, apenas surge la cuestión del sentido de lo que se hace. Así, el posutilitarismo es posible hasta en el caso de los palitos de pescado por poco que el ideal perseguido se desplace hacia el lado de las relaciones. Trabajar, ya sea de forma profesional o voluntaria, pero también practicar un deporte o una afición, es ante todo un intento de entrar en contacto con los demás, de pertenecer a la pluralidad humana para escapar del aislamiento y de la tragedia.

A veces, otros ideales acompañan esta búsqueda de autorrealización en las relaciones interpersonales: a través del compromiso sindical, la coordinación de un grupo o el apoyo a los recién llegados, algunos manifiestan sus profundas aspiraciones en materia de equidad o transmisión. La búsqueda de nuevas ideas y mejoras sigue siendo un móvil factible, en la medida en que hay una especie de dicha intelectual, ligada a la creatividad y al ingenio, que puede derivarse de cualquier tipo de trabajo. Muchos disfrutamos con

el trabajo bien hecho y nos gusta sentir que progresamos: aunque no me produzca ningún goce verter soleras de hormigón o llevar la contabilidad en una hoja de Excel, no me importa adquirir estas habilidades, y, mejor aún, siento un verdadero alivio cuando supero mis dificultades; perfeccionarme a través de una acción es en sí mismo un motivo de satisfacción.

Por mi parte, casi tendería a desconfiar más de las profesiones que parecen nobles y apasionantes desde fuera, porque a menudo la belleza de su objeto, su reputación, su magnificencia o incluso la elevación de la razón social de una organización son solo pantallas que enmascaran realidades decepcionantes y hasta francamente deletéreas. Tomemos el caso de una ONG especializada en la lucha contra la malaria o el analfabetismo, una asociación de promoción de huertos urbanos o de ayuda a las mujeres víctimas de la violencia, una empresa de prótesis para personas sordas o una escuela Montessori: el propósito de la acción se proclama de entrada como virtuoso, incomparablemente mejor que, por ejemplo, el de las industrias armamentística o de los fertilizantes químicos. Sin duda. Lo que pasa es que en este tipo de organizaciones se encuentran los peores fallos, se expresan con tal brutalidad que la altura de los objetivos marcados parece exonerar de antemano a los miembros de cualquier cuestionamiento ético personal, de toda crítica de sus formas de ser o de hacer. Muchas asociaciones se convierten en lugares de luchas encarnizadas por el poder; las ONG no están libres de algunos cabecillas, y pueden verse consumidas por el espíritu de competición, obsesionadas por la medición cuantitativa de sus resultados y por la carrera por la financiación, dispuestas a elaborar expedientes falsos o a entrar en siniestras tramas políticas para hacerse con mayores subvenciones.

Con esta observación me permito aclarar un punto importante: ser posutilitarista es una decisión que cada persona toma y asume por sí misma, a nivel individual, independientemente de los colectivos a los que pertenezca. No es más fácil ni menos exigente ser posutilitarista en

una granja biodinámica piloto o en un sector de comercio justo que en el comercio minorista o la industria del automóvil. Porque en ningún caso las aspiraciones éticas de las organizaciones (las cartas de valores y los discursos de los directivos sobre la responsabilidad, que a menudo no son más que sandeces) sirven de una reflexión más auténtica, más íntima, que cada persona lleva en su fuero interno, sobre su manera de comportarse en el mundo.

No hace falta hacer magia para convertirse en posutilitarista: conviene darse un tiempo de reflexión para definir bien el ideal-límite de cada uno. Más vale apegarse a este ideal por un deseo profundo y no por capricho ni por una moda pasajera. Porque, una vez que se haya establecido claramente, será innegociable y no se podrá renunciar a él. Pero también es cierto que nada impide desplegar cierto ingenio, habilidad e incluso estrategias oportunistas para tener éxito.

Ya que el posutilitarismo responde a una opción de vida, esta filosofía de acción es quizá la más adecuada para los jóvenes, quienes todavía no han asumido compromisos. Lo más fácil sería tomar la decisión de convertirse en posutilitarista incluso antes de empezar a trabajar, durante los estudios, o bien más tarde, cuando se produzca un período de reconversión. Luego, con la brújula de un ideal en mano, uno se integra en los proyectos que se encuentra en el camino. En cualquier caso, el único que puede juzgar si eres posutilitarista, es decir, si de verdad estás estrechamente vinculado a tu ideal, si duermes y respiras con él, si irriga tu existencia y da sentido a tu búsqueda del beneficio, eres tú.

La enorme ventaja que veo en ser posutilitarista es que uno lleva en sí mismo un valor vivo, que no es estrictamente racional y que, precisamente por eso, permite escapar de los programas de optimización de la acción, de la tecnoestructura cuyas dimensiones y peso se refuerzan a nuestro alrededor. La última carta del ser humano en la reñida partida que lo enfrenta a las inteligencias artificiales, su última baza, es quizá que guarda un sueño en la manga.

El posutilitarismo es, además, la solución que plantearé al problema de la disociación, a la lucha interna, al hecho de que en cada uno de nosotros hay hoy un capitalista y un marginal, un dominante y un dominado, que están en permanente lucha.

Mi intuición me dice que el polo dominante y el polo dominado en nosotros son capaces de hacer las paces, e incluso de cooperar fructíferamente, siempre que el reparto de roles se establezca de forma adecuada. Corresponde al marginal, al *flâneur*, al dominado, formular la utilidad ideal. Es el calculador, el optimizador, el capitalista, quien debe procurar que las cosas no vayan demasiado mal después, que la comodidad y el bienestar sigan siendo accesibles.

Me gustaría añadir una observación, aunque se desprenda implícitamente de lo anterior: no creo pertinente tratar de perseguir todos los ideales loables al mismo tiempo. Por ejemplo, en el caso del carpintero, querer ser intransigente con la ecología, con el destino social de los productos y con el diseño. O que el dueño de un restaurante reinvente la gastronomía al más alto nivel, siempre siendo ecológico, vegano, sin gluten y barato. Por un lado, porque la multiplicación de los límites pronto se volvería insostenible. Por otro lado, porque, al presentarnos como íntegros virtuosos, caemos en el moralismo, y esta actitud es un freno más que un motor. Ya es muy difícil alcanzar un solo ideal, ¿no sería una locura fijarse varios? ¿No correríamos el riesgo de que la dispersión se torne una coartada o un obstáculo? Creo que uno no debe diluir su ideal en un gran barreño de buenos sentimientos mezclados. Un ideal no es una bola perfumada para el baño que se disuelve y esparce la fragancia del agua de rosas. Más bien, debe ser afilada y cortante, como la hoja de un cuchillo.

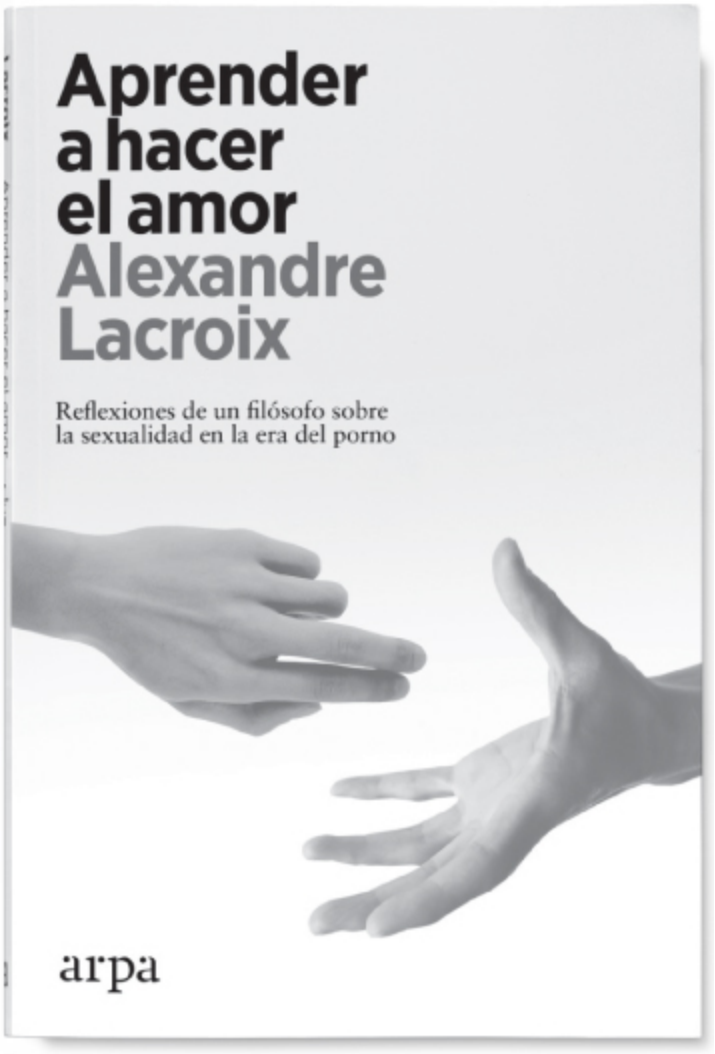
La elección del ideal es una prerrogativa individual, pero el posutilitarismo no es un individualismo. Al contrario, se abre a la dimensión social y política. De hecho, al atribuirse un ideal, «cada posutilitarista se declara responsable de un pedacito del mundo». Para uno será la belleza; para otro, la verdad; para otro, la justicia o la calidad de las relaciones humanas, o los equilibrios naturales, o

incluso la armonía de una comunidad, un pueblo, un bosque, una costa... Qué se yo.

Si nos abandonamos a la competencia de intereses egoístas, el mundo no tardará en desmoronarse, un espectáculo que se nos presenta a la vista con demasiada frecuencia. Por el contrario, si cada uno de nosotros se propone salvar no el mundo en su exorbitante globalidad, como solo son capaces de hacerlo los héroes de los taquillazos americanos, sino solamente una parcela, por el simple efecto de los números, las cosas podrían avanzar, y en el sentido correcto. Por supuesto, solo estoy esbozando un sueño. Pero donde los filósofos suelen formular críticas y recomendaciones que únicamente tienen cierto alcance si inspiran reformas al más alto nivel, yo he preferido tomar el camino contrario y depositar mis esperanzas en la ordinaria existencia.

1 Rawls, John, *Teoría de la justicia* (María Dolores González, trad.), Fondo de Cultura Económica, 1971.

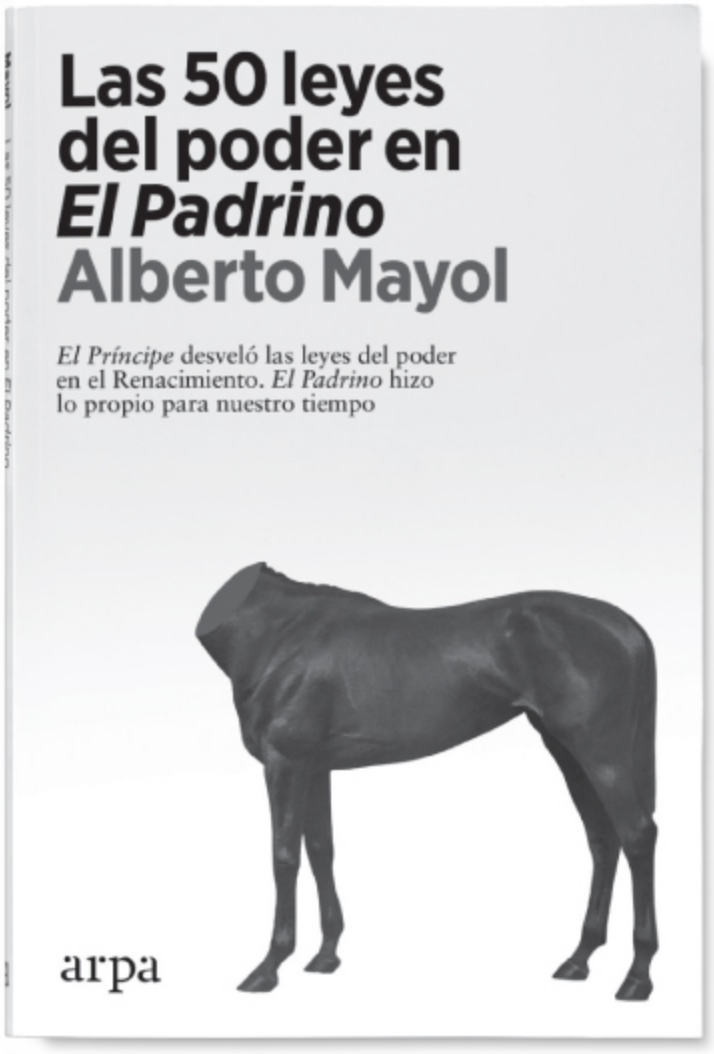
2 Stuart Mill, John, *El utilitarismo* (trad. desconocido), Alianza Editorial, 1984.



Reflexiones de un filósofo sobre la sexualidad en la era del porno.

Aprender a hacer el amor es una sagaz reflexión sobre el goce, la empatía y la creatividad en las relaciones sexuales, un *ars amatoria* en las antípodas de la sexualidad entendida como mercancía, tan común en nuestra época actual, donde el placer es consumido como cualquier otro producto.

«Una animada oda a la libertad sexual, la igualdad y la fantasía». *Elle*
«Un poderoso tratado de sabiduría erótica». *Le Monde*
«Divertido, profundo, impúdico y erudito». *Le Point*



Una lectura adictiva sobre el poder en la sociedad actual. Lo más cercano a contar con Vito Corleone susurrándote al oído unas cuantas lecciones de vida.

El Príncipe de Maquiavelo ilustró con incomparable maestría las leyes del poder en el Renacimiento. Mario Puzo y Francis F. Coppola han hecho otro tanto en nuestro tiempo presente. Las leyes del poder están en *El Padrino*, en la novela y las películas. Solo hay que organizar lo que está en estas obras y una claridad sorprendente nos ayudará a iniciar el camino de comprender las leyes del poder: reveladas como las de Moisés, inequívocas como las de Newton, crudas como las de Hammurabi.